رجسٹرڈ نمبر اے ۴۶۶

نگار

قیمت فی کاپی ۱۰ر

تصانیف نیاز فتحپوری

ہندو مسلم نزاع کو ہمیشہ کیلئے ختم کر دینے والی
انجیل انسانیت

"من و یزداں"

مولانا نیاز فتحپوری کی ۴۰ سالہ دور تصنیف و صحافت کا ایک غیر فانی کارنامہ جس میں اسلام کے صحیح مفہوم کو پیش کر کے تمام نوع انسانی کو "انسانیت کبریٰ و اخوتِ عامہ" کے ایک رشتہ سے وابستہ ہونے کی دعوت دی گئی ہے اور جس میں مذاہب کی تخلیق، دینی عقائد رسالت کے مفہوم اور صحایف مقدسہ کی حقیقت پر تاریخی، علمی اخلاقی اور نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہایت بلند انشاء اور پر زور خطیبانہ انداز میں بحث کی گئی ہے۔

ضخامت ۲۰۰ صفحات۔ مجلد، سات روپیہ آٹھ آنے (معہ) علاوہ محصول

مذہبی استفسارات و جوابات
یعنی

من و یزداں کا دوسرا حصہ

اس حصہ میں جن مسایل پر حضرت نیاز نے روشنی ڈالی ہے انکی مختصر فہرست یہ ہے:۔ اصحاب کہف۔ معجزہ و کرامت۔ انسان مجبور ہے یا مختار۔ مذہب و عقل۔ طوفان نوح۔ خضر کی حقیقت۔ مسیح علم و تاریخ کی روشنی میں۔ یونس اور ماہی۔ حسن یوسف کی داستان۔ قارون۔ سامری۔ علم غیب۔ دعاء توبہ۔ لقمان۔ عالم برزخ۔ یاجوج ماجوج۔ ہاروت و ماروت حوض کوثر۔ امام مہدی۔ نور محمدی اور پل صراط۔ آتش نمرود وغیرہ ضخامت ۴۲۴ صفحات۔ کاغذ سفید و بیز۔ قیمت علاوہ محصول یا بجز دو پیہ آٹھ آنے

نگارستان

حضرت نیاز کے بہترین ادبی مقالات اور افسانوں کا مجموعہ نگارستان نے ملک میں جو درجۂ قبول حاصل کیا اسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اسکے متعدد مضامین غیر زبانوں میں منتقل کئے گئے۔ اس اڈیشن میں متعدد افسانے و ادبی مقالات ایسے اضافہ کئے گئے ہیں جو پچھلے اڈیشنوں میں نہ تھے۔ اس لئے ضخامت بھی زیادہ ہے۔ قیمت چار روپیہ علاوہ محصول

جمالستان

اڈیٹر نگار کے افسانوں اور مقالات ادبی کا دوسرا مجموعہ جس میں حسنِ بیان قدرتِ بیان اور پاکیزگی خیال کے بہترین شاہکاروں کے علاوہ بہت سے اجتماعی و حاشری مسایل کا حل بھی نظر آئے گا ہر افسانہ اور ہر مقالہ اپنی جگہ معجزۂ ادب کی حیثیت رکھتا ہے اس اڈیشن میں متعدد افسانے اضافہ کئے گئے ہیں جو پہلے اڈیشنوں میں نہ تھے قیمت چار روپیہ علاوہ محصول

حسن کی عیاریاں

اور دوسرے افسانے

حضرت نیاز کے افسانوں کا تیسرا مجموعہ جس میں تاریخ اور انشاء لطیف کا بہترین امتزاج آپکو نظر آئے گا اور ان افسانوں کے مطالعہ سے آپ پر واضح ہوگا کہ تاریخ کے بھولے ہوئے اوراق میں کتنی دلکش حقیقتیں پوشیدہ تھیں حضرت نیاز کی انشاء نے اور زیادہ دلکش بنا دیا ہے۔ قیمت دو روپیہ علاوہ محصول

ترغیبات جنسی یا
شہوانیات مجلد

اس کتاب میں فحاشی کی تمام فطری اور غیر فطری قسموں کے حالات کی تاریخی و نفسیاتی اہمیت نہایت شرح و بسط کے ساتھ محققانہ نظر کیا گیا ہے کہ فحاشی دنیا میں کب اور کس طرح رائج ہوئی نیز کہ مذاہب عالم نے اسکے رواج میں کتنی مدد کی اس کتاب میں آپکو حیرت انگیز واقعات نظر آئیں گے نیا اڈیشن۔ قیمت چار روپیہ علاوہ محصول

(ایجنٹوں سے ڈیڑھ روپیہ)

"نگار" کا آئندہ سالنامہ جنوری ۵۱ء

جو ۱۵ر جنوری تک شایع ہو جائے گا

رسالہ نہیں ہے بلکہ مستقل کتاب ہے جس کا مطالعہ بھارت و پاکستان دونوں ملکوں کی حکومت اور وہاں کی تمام جماعتوں کے لئے ازبس ضروری ہے اگر وہ صحیح معنی میں ترقی کے خواہشمند ہیں۔

اس وقت دُنیا کا اہم ترین مسئلہ اقتصادی دشواریوں کا مسئلہ ہے اور اسی مسئلہ کے سمجھنے پر حکومتوں کی بقا کا انحصار ہے۔ پبلک اور حکومت دونوں یہی چاہتے ہیں کہ وہ ترقی کریں، ملک کی دولت بڑھے اور معیارِ زندگی بلند ہو، لیکن وہ سوچتے ہیں دو مختلف زاویوں سے، کیونکہ نہ پبلک کو اس بات کا صحیح علم ہے کہ اس کی راہِ عمل کیا ہونا چاہئے اور نہ اربابِ حکومت مرض کی صحیح تشخیص کر سکتے ہیں اور اسی لئے دونوں کے احساس اور قوائے عمل پر جمود طاری ہے۔

جب تک کسی ایک غرض مشترک پر دونوں متفق نہ ہو جائیں، جب تک دونوں اپنے حقیقی فرائض نہ جانیں، مقصود حاصل نہیں ہو سکتا — اسی غرضِ مشترک کا پیدا کرنا اور انھیں فرائض کے احساس کو بیدار کرنا نگار کے سالنامہ جنوری ۵۱ء کا نصب العین ہے۔

اس وقت دنیا میں متعدد مسلم حکومتیں پائی جاتی ہیں، لیکن آپ کو خبر نہیں کہ وہ کس نازک دور سے گزر رہی ہیں، وہاں کی آبادی کس درد و دُکھ کی زندگی بسر کر رہی ہے اور حکومتوں کی بے حسی کا کیا عالم ہے۔

اسی طرح آپ اس سے بھی واقف نہیں کہ خدا کی دی ہوئی کتنی دولت ان کی زمینوں میں چھپی ہوئی ہے اور وہ کس طرح رائگاں جا رہی ہے اور اس لئے قدرتاً آپ اس تلخ حقیقت سے بھی آگاہ نہ ہوں گے کہ مسلم قوم اس وقت کن خطرات سے دوچار ہے، اور اس کا مستقبل کس درجہ تشویشناک ہے۔

پھر اس ذہنی جمود و تعطل کے دور ہونے کی کیا صورت ہے؟ صرف ایک اور وہ یہ کہ پہلے آپ ان حکومتوں کے صحیح موقف سے آگاہ ہوں اور اس کے بعد صحیح راستہ پر چلنے کا عزم کر لیں اور

قیمت فی کاپی دو روپیہ چار آنے۔ سالانہ خریداروں کو مفت

یہی دو نوں چیزیں آپ کو

"نگار" کے آیندہ سالنامہ

میں بتائی جائیں گی

اس سالنامہ کے دو حصے ہوں گے پہلے حصہ میں " مارس ہنڈس " کی مشہور عالم کتاب "ایک مستقبل کی تلاش" کا ترجمہ و اقتباس ہوگا جس میں اس نے ایران، مصر، عرب، عراق و فلسطین وغیرہ ممالک اسلامی کی سیاحت کے بعد وہاں کی موجودہ اقتصادی زبوں حالی اور ان کے اسباب پر روشنی ڈالی ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی بتایا ہے کہ ان کا مستقبل کتنا روشن ہے اگر وہ ترقی کے صحیح راستہ کو جان لیں۔

سالنامہ کا دوسرا حصہ اڈیٹر نگار کے قلم کا ہے جس میں پہلی جنگ کے بعد مسلم حکومتوں کے انقلاب کی تاریخ اور اسکے اسباب کو ظاہر کیا گیا ہے ۔ الغرض یہ سالنامہ، سیاسی، اقتصادی و تاریخی نقطۂ نظر سے ایسی مفید، دلچسپ اور پُر از معلومات کتاب ہے جس کا مطالعہ ہر طبقہ کے لئے ضروری ہے۔

صرف سالنامہ کی قیمت دو روپیہ چار آنے۔ ایجنٹوں کے لئے ڈیڑھ روپیہ اور سالانہ خریداروں کے لئے مفت۔ سالانہ چندہ ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ کے لئے معہ مصارف رجسٹری چھ روپیہ چار آنے ہے۔

پاکستان کے خریدار اور ایجنٹ ذیل کے پتہ پر روپیہ بھیجکر مطلع فرمائیں:

ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی ۲۲۲، پیر الٰہی بخش کالونی۔ متصل ہائی اسکول کراچی۔

پاکستان کے خریداران نگار سے

پاکستان میں اسوقت نگار کے بعض خریدار تو ایسے ہیں جن کا چندہ دسمبر ۵۰ء سے پہلے ہی ختم ہوگیا تھا، لیکن نگار بدستور ان کے نام جاری رکھا گیا، بعض کا دسمبر ۵۰ء میں ختم ہو رہا ہے اور بعض ایسے حضرات بھی ہیں جن کا چندہ دسمبر ۴۹ء میں ختم ہوگیا تھا اور انھوں نے چندہ نہیں بھیجا۔ ہم کوشش کریں گے کہ ان میں سے ہر ایک کو علٰحدہ علٰحدہ خط کے ذریعہ سے بھی اطلاع دیدیں، لیکن اگر کسی صاحب کو خط نہ پہونچے تو بھی انھیں معلوم ہونا چاہئے کہ ۵۱ء کا سالنامہ ہاتھ سے دینے کی چیز نہیں اور سالنامہ ۵۱ء حاصل کرنے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ سالانہ چھ روپیہ چار آنے (پاکستانی سکہ) ہمارے نمایندۂ پاکستان کو ذیل کے پتہ سے ذریعہ منی آرڈر روانہ کردیں۔ (چار آنہ مصارف رجسٹری کے ہیں ورنہ یوں سالنامہ کے گم ہوجانے کا اندیشہ ہے)۔ سالنامہ کی اہمیت کا اندازہ آپ کو اس اعلان سے ہوسکے گا جو اوپر درج کیا گیا ہے۔ اگر آپ صرف سالنامہ چاہتے ہیں تو دو روپیہ چار آنہ کا منی آرڈر بھیجدیجئے ۔ منی آرڈر بھیجنے کا پتہ:۔ ڈاکٹر ضیاء عباس ہاشمی۔ ۲۲۲ پیر الٰہی بخش کالونی۔ متصل ہائی اسکول۔ کراچی

سالنامہ ۱۵ر جنوری ۵۱ء تک شایع ہوجائے گا۔ مینجر نگار لکھنؤ

دی مغل لاین لمیٹڈ

سب سے پرانی ہندوستانی جہازراں کمپنی

بحر احمر اور ماریشس

کی بندرگاہوں کو مسافروں اور مال لیجانے والے جہازوں کا بیڑہ

بمبئی سے

عدن، جدّہ، پورٹ، سوڈان اور مصر

کی بندرگاہوں کے درمیان ہمارے جہازوں کی آمد و رفت
باقاعدگی اور خوش اسلوبی سے ہوتی ہے اور امید ہے کہ ضرورت
پڑنے پر دوسری بندرگاہوں کو بھی اپنے جہاز روانہ کر سکیں گے

مزید معلومات کے لئے
حسب ذیل پتہ پر لکھئے

ٹرنر مارسین اینڈ کمپنی

۱۶- بنک اسٹریٹ بمبئی

زُکام کو روکئے
اِس سے آگے خطرہ ہے!

• بار بار زکام سے ناک صِینکیں آنا یُوں بھی تکلیف دہ ہے لیکن زکام کو معمولی سمجھ کر نظر انداز کر دینا بے حد خطرناک نتائج پیدا کرنے کا مُوجب ہو سکتا ہے۔ اِس لئے زکام کا خطرہ محسوس ہوتے ہی اِسے روکئے۔

سعالین

کی ایک ٹکیہ مُنہ میں رکھ کر آہستہ آہستہ چُوسئے۔ یہ نہ صِرف زُکام کو تسکین دے گی حلق کی خرابیوں کو دُور کرے گی طبیعت کو سکُون بخشے گی۔ بلکہ سانس کی نالیوں کو صاف کر کے نظام میں توازن پیدا کریگی اَور سانس کو خوشگوار بنائے گی

قیمت فی شیشی صرف بارہ آنے

ہمدرد دواخانہ (وقف) دہلی

اب بھی وقت ہے

کہ آپ "من و یزداں" کے دونوں حصے تیرہ روپے (عہ۱۳ء) میں معہ محصول حاصل کر سکیں گے۔ ورنہ

غالباً دو ماہ کے بعد آپ کو یہ کتاب کسی قیمت پر نہ مل سکے کیونکہ اب صرف ۱۰۰ نسخے اسکے باقی رہ گئے ہیں اور آیندہ اتنی بڑی کتاب کا چھپنا آسان نہیں "من و یزداں" ایک صحیفۂ انسانیت ہے جسکے مطالعہ کے بغیر آپ مذہب کی صحیح روح نہیں سمجھ سکتے۔ منیجر نگار

رعایتی قیمت

مجموعۂ استفسار و جواب

کی تیسری جلد

ضخامت ۵۰۰ صفحات۔ جسکی قیمت علاوہ محصول تین روپے ہے لیکن اب آپ کو معہ محصول صرف دو روپیہ میں مل سکتی ہے۔ منیجر نگار

مرزا شوق لکھنوی کا تنقیدی مطالعہ

(از پروفیسر خواجہ احمد فاروقی) مرزا شوق، جانعالم واجد علی شاہ کے لکھنؤ کے شاعر تھے۔ انکی مثنوی کا تنقیدی مطالعہ نہ صرف ادب کے محرکات اور میلانات کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے بلکہ اس تہذیبی ماحول کو جاننے کے لئے بھی جب یہ معلوم ہوتا تھا کہ حکم قضا کو جام شراب کی گردش سے پھیر دیا گیا۔

قیمت علاوہ محصول ڈیڑھ روپے۔ منیجر نگار۔ لکھنؤ

داہنی طرف سرخ پنسل کا تعلیمی نشان اطلاع ہے اس امر کی کہ آپکا چندہ اس اشاعت کے ساتھ ختم ہوگیا

نگار

اڈیٹر:- نیاز فتحپوری

جلد ۵۸	فہرست مضامین دسمبر ۱۹۵۰ء	شمار ۶

ملاحظات --- ۵
اظہار اعداد کے طریقے --- اسحٰق محمد --- ۹
ریختی اور لکھنؤ --- محمد حسن ام-اے --- ۱۸
میر اور راسخ --- پروفیسر عطاء الرحمان --- ۲۵
افسانے میں نفسیاتی و جنسیاتی میلانات --- رشید حسن خاں - ۳۷
ترقی پسند تحریک --- غلام سرور --- ۴۱
اہل چین کی قومی و ذہنی خصوصیات --- ۴۸
بقیہ ملاحظات --- ۵۱
منظومات --- افسر، وحشت، فضا، محمود ایاز، نیر، مہر --- ۵۹
مطبوعات موصولہ --- ۶۲

ملاحظات

ہندوستان و پاکستان میں

کیا ہوا، کیا ہو رہا ہے اور کیا ہونا چاہئے

(وقت کا اہم ترین سوال)

قومی نظریہ کا سیاسی پہلو کہا جاتا ہے کہ ہندوستان و پاکستان کے درمیان سب سے بڑا اساسی اختلاف جس نے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا "قومی نظریہ کا اختلاف ہے۔ ہندوستان کا نظریہ یہ ہے کہ ہندو مسلمانوں میں بہ لحاظ مذہب خواہ کتنا ہی اختلاف ہو، لیکن دونوں ایک ہی قوم کے افراد ہیں اس لئے تقسیم ملک اصولاً غلط ہے۔ حامیان پاکستان یہ کہتے ہیں کہ ہندو مسلم بہ لحاظ قومیت ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لئے تقسیم ضروری تھی، بہرحال اب کہ "دو قومی نظریہ" والوں کا ملک

یک قومی نظریہ' والوں سے علیحدہ ہو چکا ہے، غور طلب امر یہ ہے کہ تقسیم ملک کے بعد ہندوستان نے جو کچھ کیا یا کر رہا ہے کیا اُسے یک "قومی نظریہ" کے ثبوت میں پیش کیا جا سکتا ہے، اور کیا پاکستان واقعی "دو قومی نظریہ" کے اصول پر اپنے آپ کو ایک جداگانہ قوم قرار دینے میں کامیاب ہو سکتا ہے ؟ — میں سمجھتا ہوں کہ اس باب میں ہندوستان و پاکستان دونوں ناکام رہے۔

ہندوستان کی غیر مذہبی حکومت

ہندوستان اپنے دستور کے لحاظ سے "غیر مذہبی جمہوریت" ہے اس میں شک نہیں کہ ایک مہذب حکومت کا دستور یہی ہونا چاہئے، لیکن کیا دستور یا کانسٹی ٹیوشن نام حکومت کا ہے ؟ کیا کانسٹی ٹیوشن نام کسی ملک کی ہیئت اجتماعی کا ہے ؟ اور کیا کانسٹی ٹیوشن بجائے خود کوئی ایسی پابندی ہے جس سے انحراف کرنے کے لئے حکومت کوئی بہانہ نہیں ڈھونڈھ سکتی — پارٹی کی حکومتوں میں ڈماکریسی ہمیشہ چند افراد کے گرد گردش کرتی ہے اور وہ جس طرح چاہیں توڑ مروڑ کر کانسٹی ٹیوشن کی تاویل اپنے موافق کر لیا کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں ہم کو امریکہ و یوروپ جانے کی ضرورت نہیں خود ہندوستان ہمارے سامنے موجود ہے، جو باوجود اس کے کہ بہ لحاظ کانسٹی ٹیوشن غیر مذہبی حکومت ہے باوصف اسکے کہ وہ اپنے آپ کو ایک قومی نظریہ کا حامی کہتی ہے، نہ ابتک اس ذہنی بلندی کا ثبوت پیش کر سکی ہے جو غیر مذہبی حکومت کے افراد میں پائی جانا چاہئے اور نہ اس کے عمل سے اس کے یک قومی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔

غیر مذہبی حکومت کا جو تصور ہمارے سامنے آتا ہے وہ نہ صرف یہ ہے کہ اس میں ہر مذہب والے کو شعائر مذہبی اور معاشی و اقتصادی ضروریات کے لحاظ سے پوری آزادی و مساوات حاصل ہونا چاہئے، بلکہ اسی کے ساتھ حکومت کی عام فضا کو بھی ایسا ہونا چاہئے کہ اسے دیکھ کر یہ کوئی نہ کہہ سکے کہ اس کا میلان کسی خاص مذہب کی طرف ہے — اور — افسوس ہے کہ ہندوستان کی حکومت پر ہم کو دونوں حیثیتوں سے نکتہ چینی کا موقعہ مل سکتا ہے۔

ہندوستان میں یونتو مختلف مذاہب پائے جاتے ہیں لیکن جب دو فریق کی حیثیت سے اس اختلاف کا ذکر آتا ہے تو اس سے مقصود صرف ہندو مسلم اختلاف ہی ہوا کرتا ہے، کیونکہ اول تو سب سے بڑی اقلیت یہاں مسلمانوں ہی کی ہے، دوسرے یہ کہ ان دونوں مذاہب کی روایات بڑی حد تک ایک دوسرے کی متضاد ہیں (یہاں اس بحث کا موقع نہیں کہ یہ روایتی اختلافات کیوں ہندو مسلم نزاع کا باعث ہوں) اس لئے ہندوستان کی غیر مذہبی حکومت کو جانچنے کی کسوٹی صرف یہاں کی مسلم آبادی ہی ہو سکتی ہے اور ان کی حالت کو دیکھ کر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ ہندوستان کی حکومت اس کسوٹی پر پوری اترتی ہے۔

یقیناً مسلمانوں کو یہاں اپنے مذہبی شعائر ادا کرنے کی آزادی حاصل ہے، لیکن جس وقت فیض آباد کے واقعات سامنے آتے ہیں تو مسلمان یہ سمجھنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ان کی مذہبی آزادی حکومت نہیں بلکہ ہندوؤں کے

رحم وکرم پر منحصر ہے اور اگر وہ کسی وقت اسے چھین لینا چاہیں گی تو حکومت غالباً انھیں کا ساتھ دے گی۔ میں یہ نہیں کہتا کہ حکومت کا منشاء یہی ہے لیکن بعض افرادِ حکومت کا طرزِ عمل (جن سے حکومت بھی کوئی باز پرس نہیں کرتی) مسلمانوں کو ایسا ہی سمجھنے کا موقع دیتا ہے۔ مذہبی احترام تو خیر بڑی چیز ہے کم از کم مذہبی مساوات کا احساس تو حکومت کو مسلمانوں میں پیدا ہی کرنا چاہئے لیکن افسوس ہے کہ وہ اب تک یہ احساس پیدا نہیں کر سکی۔

مذہب و شعائر کو چھوڑ کر معیشت و معاشرت کو لیجئے تو اس میں بھی ہم کو یہی عدم توازن نظر آتا ہے۔ مثلاً ذبیحۂ گاؤ ہی کے مسئلہ کو لے لیجئے، کیا اس کی ممانعت مسلمانوں کی آزادیٔ معیشت کو چھیننا نہیں ہے اور کیا اس میں مذہبی طرفداری کی جھلک نہیں پائی جاتی؟ — کہا جاتا ہے کہ اس کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ صرف اقتصادیات سے ہے کیونکہ ذبیحۂ گاؤ بند کرنے سے دودھ گھی کی پیداوار بڑھے گی (حالانکہ اس سے قبل جب اس کی اجازت تھی دودھ گھی کی پیداوار اب سے کہیں زیادہ تھی) لیکن جس وقت ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے صوبہ میں ایک وقت نیل گائے کا شکار بھی صرف اس لئے ممنوع قرار دیا گیا کہ اس کے نام میں لفظ "گائے" شامل ہے اور بعد ازاں جب زراعت کو نقصان پہونچنے کی وجہ سے اس کے شکار کی اجازت دی گئی تو اس تاویل کے ساتھ کہ "نیل گائے" گائے نہیں بلکہ ایک قسم کا گھوڑا ہے اور اس کا نام ہی "نیل گھوڑا" ہی رکھدیا گیا، تو ماننا پڑتا ہے کہ ذبیحۂ گاؤ کے مسئلہ میں یقیناً مذہبی احساس ہی کام کر رہا ہے، اسی طرح اُن شاہراہوں کے نام (جو مسلمانوں کے نام سے منسوب تھیں) بدل کر ہندوؤں کے نام سے موسوم کرنا، باوصف اس کے کہ حکومت نے قانوناً مخصوص درجوں تک اُردو تعلیم کی اجازت دیدی ہے، مدارس میں اس کا کوئی انتظام نہ ہو سکتا، سرکاری تقریبات کا بھی مذہبی مراسم سے آغاز کرنا یہ تمام وہ باتیں ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ گو ہندوستان کا کانسٹی ٹیوشن غیر مذہبی ہے لیکن اس کی فضا یکسر مذہبی ہے — اب معاشی وسایل کو لیجئے تو معلوم ہوگا کہ وہ بھی مسلمانوں کے لئے تنگ تر ہوتے جا رہے ہیں، سرکاری نوکریوں کا دروازہ تقریباً ان پر بند ہو چکا ہے، تجارت میں آزادانہ مسابقت کے ذرایع ان کے لئے مسدود ہیں، حرفت میں ان کی خدمات کو قصداً نظر انداز کیا جاتا ہے اور زراعت میں ان کی بے اطمینانی کا سبب یہ ہے کہ انکی آبادی کا تناسب دیہات میں بہت کم ہے۔

میں یہ نہیں کہتا کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے ساتھ عدم مساوات کا مسلک کانسٹی ٹیوشن کا پیدا کیا ہوا ہے لیکن جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں، کانسٹی ٹیوشن نام حکومت کا نہیں اور نہ پارلیمنٹ کا بلکہ در اصل ان افراد کا جو کانسٹی ٹیوشن کے منشاء کو پورا کرنے کے ذمہ دار قرار دئے جاتے ہیں اور ان کا طرزِ عمل یقیناً نہ صرف غیر مذہبی بلکہ یکسر تعصب سے لبریز ہے۔

ایک غیر مذہبی حکومت کا اولین فرض یہ ہے کہ وہ کسی جماعت کے احساسِ غیرت و خودداری کو صدمہ نہ پہونچائے

اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب صحیح معنے میں مساوات کے اصول پر عمل کیا جائے، لیکن جس وقت ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سردار پٹیل ایسی ذمہ دار ہستی بھی ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک "زدہ وخستہ" قوم ظاہر کرکے ہندوؤں سے ان پر رحم کھانے کی سفارش کرتی ہے تو ہم ایسا محسوس کرتے ہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں کو اگر کچھ ملسکتا ہے تو مساوات کے اصول پر نہیں بلکہ صرف بھیک کی صورت میں اور اس کا اثر مسلمانوں کے احساس خود داری پر جیسا کچھ ہو سکتا ہے، اس کے اظہار کی ضرورت نہیں۔

اسی کے ساتھ یک قومی نظریہ پر غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہندوستان میں اس کو بھی پس پشت ڈال دیا گیا ہے اور ہندوؤں کی ایک بڑی جماعت جو تقسیم ہند کے خلاف ہے اس کی ذہنیت اس حد تک گر گئی ہے کہ وہ اپنے ملک کا نام بھی بدلدینا چاہتی ہے اور ملک کی عام زبان ہندوستانی کو مٹاکر بجائے یک "قومی نظریہ" کے "دو قومی نظریہ" کی تائید کر رہی ہے۔ اس کی عصبیت کا یہ عالم ہے کہ وہ اس حقیقت کو بھی نظر انداز کر رہی ہے کہ جس سنسکرت آمیز ثقیل زبان کو وہ رواج دینا چاہتی ہے اسے عوام کی زبان تو قیامت تک ہو نا نہیں، البتہ دفتروں اور عدالتوں میں وہ ضرور چھا جائے گی اور اسکا نتیجہ یہ ہوگا کہ ملک میں ایک تیسری جماعت اور پیدا ہو جائے گی جو ترجمان کی خدمات دینے کی وجہ سے عوام اور حکومت کے درمیان حایل ہو جائے گی اور ہر لک سے ناجایز فایدہ اُٹھانے کا اسے بڑا موقع مل جائے گا۔

حکومتِ پاکستان کی نوعیت

اب آیئے پاکستان کے دو قومی نظریہ پر بھی ایک نگاہ ڈال کر دیکھیں کہ اس کا موقف کیا ہے۔

جس حد تک تاریخ، جغرافیہ، اقتصادیات اور کلچر و زبان کا تعلق ہے، ہندوستان کی تقسیم بے محل سی بات تھی، البتہ اگر اختلاف مذہب کو تقسیم کا سبب قرار دیا جائے (حالانکہ یہ کوئی حقیقی سبب نہیں ہے) تو بیشک اس لحاظ سے کہ پاکستان میں مسلم آبادی زیادہ ہے، اسے جایز سمجھا جا سکتا ہے، لیکن اب کہ ہندوستان تقسیم ہو چکا ہے اور پاکستان کی حکومت جداگانہ قایم ہو چکی ہے، یہ بحث فضول ہے کہ جو کچھ ہوا وہ درست تھا یا نادرست، ہاں اس سلسلہ میں پاکستان سے یہ سوال ضرور کیا جا سکتا ہے کہ ہندوستان سے جدا ہونے کے بعد وہ اپنا اجتماعی نظام کس نہج پر برقرار قایم کرنا چاہتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ بہ لحاظ آبادی پاکستان اس وقت سب سے بڑی مسلم حکومت ہے لیکن مصر سے لیکر انڈونیشیا تک اور جتنی مسلم حکومتیں قایم ہیں ان کی مجموعی آبادی پاکستان سے کہیں زیادہ ہے اس لئے پاکستان نہ مرکزی مسلم حکومت بن سکتا ہے (کیونکہ اس کے لئے اس کو استعماری حکومت ہونا چاہئے) اور نہ وہ دوسری مسلم حکومتوں سے یہ توقع رکھ سکتا ہے کہ آڑے وقت وہ اس کا ساتھ دیں گی، اس لئے وہ اپنی وحدت علٰحدہ قایم کرنے پر مجبور ہے، جس کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ قومیت سے ہو، لیکن وہ قومیت کیا ہو سکتی ہے؟ — (بقیہ ملاحظات صفحہ ۵۱ پر ملاحظہ ہو)

اظہار اعداد کے طریقے

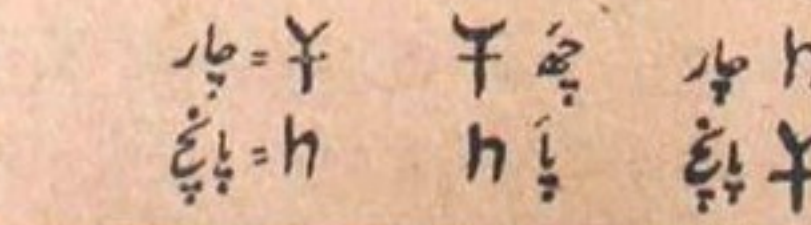
مروجہ ہندسوں کی ایجاد

(بہ سلسلۂ ماسبق)

ٹیلر کا نظریہ مسٹر آئزک ٹیلر نے اپنی کتاب "حروف تہجی" میں اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ مروجہ ہندسوں کا ماخذ ناناگھاٹ اور ناسک کے غاروں میں پائے جانے والے ہندسے ہیں اور خود اُن کا ماخذ اُنکے نزدیک انڈو بیکٹرین یا کھراوشٹھی رسم الخط کے حروف ہیں - پرانے زمانہ میں اظہار اعداد کی ایک صورت یہ تھی کہ جس عدد کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا اُس کے نام کا پہلا حرف لکھ دیتے مثلاً سنسکرت میں چار سے لیکر دس تک کے اعداد کے نام یہ ہیں :- چتر، پنچن، شش، سپتن، اشٹن، نون اور دسن - لہذا بجائے انھیں لکھنے کے صرف چ - پ - ش - س - ا س (؟) ن اور د کا لکھنا کافی سمجھا گیا - مگر ہندِ قدیم کے لوگوں نے بجائے براہمی حروف کے انڈو بیکٹرین حروف اس مطلب کے لئے استعمال کئے - (ملاحظہ ہو نقشہ نمبر ۲ شکل نمبر ۱)

یہ نظریہ کئی غلطیوں کا حامل ہے یعنی اول تو یہ خیال غلط ہے کہ موجودہ دس کا تعلق انڈو بیکٹرین رسم الخط کے حرف د سے ہے — کیونکہ خود دس کا نشان مفرد نہیں ہے بلکہ ایک اور صفر کے ملانے سے بنا ہے اور خود صفر کی ایجاد "جدول میں حساب کرنے والے طریقہ" سے ہوئی ہے -

دوسرے یہ کہ مسٹر ٹیلر نے براہمی کے جس نشان سے چار کا بننا ظاہر کیا ہے وہ واقعتاً پانچ ہے، اسی طرح جس نشان کو اُنھوں نے پانچ کا ماخذ بتایا ہے وہ چار ہے - مزید برایں اگر میرے اس انکشاف کو تسلیم کر لیا جائے کہ چار اور پانچ کے نشانات آپس میں بدل گئے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ٹیلر نے ان کے مقابلہ میں انڈو بیکٹرین کے جو حروف پیش کئے ہیں اُنھیں بھی آپس میں بدل دینا چاہئے اور جب ہم ایسا کرتے ہیں تو انڈو بیکٹرین کے حروف اور ہندِ قدیم کے ہندسوں میں کوئی تعلق باقی نہیں رہتا -



تیسرے یہ کہ انھوں نے چتر کے پہلے حرف چ کے بجائے انڈو بیکٹرین کا چھ لیا ہے اور اس کی وجہ یہ ظاہر کی ہے کہ سادی آوازیں چ اور چھ آپس میں بدلتی رہتی ہیں مگر یہ بات خلافِ اصول ہے۔ بہرحال میں یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ انڈو بیکٹرین کے حروف اور ہندِ قدیم کے ہندسوں کی مشابہت حیرت انگیز ہے لیکن اُسے واقعہ سمجھا جائے یا اتفاق اس کا فیصلہ کرنا میرے لئے ناممکن ہے۔

ڈرنیگر کا نظریہ مسٹر ٹیلر نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ رائج الوقت پہلے تین ہندسے یا تو اتنی ہی لکیروں کو جلدی لکھنے سے بنے ہیں (جیسا کہ نقشہ نمبر ۲ شکل نمبر ۲ میں دکھایا ہے) اور یا پھر ان کا تعلق بھی حروف سے ہے یعنی ایک کا ہندسہ ناگری کے (اے) سے دو کا ہندسہ (دَ) سے اور تین کا ہندسہ (تَ) سے بنا ہے۔ اسی خیال کو ٹیلر کے علمی جانشین ڈیوڈ ڈرنیگر نے ایک باقاعدہ نظریہ کی صورت دے دی ہے۔ ہمارا نقشہ نمبر (۳) ڈرنیگر کی کتاب "حروف تہجی" سے منقول ہے۔ اُس کے دیکھنے سے معلوم ہوگا کہ مروجہ ہندسوں کا ماخذ دوسری صدی عیسوی کے ناگری حروف ہیں۔ یعنی دو کا ہندسہ (دَ) سے تین کا (تَ) سے چار کا (چَ) سے، پانچ کا (پَ) سے، چھ کا (چھَ) سے، سات کا (سَ) سے آٹھ کا (اس) ؟ سے اور نو کا (نَ) سے بنا ہے۔ یہ نظریہ چند در چند غلطیوں سے مملو ہے۔ جن کے ظاہر کرنے سے قبل عربی اور یورپین ہندسوں کی جو اشکال ڈرنیگر نے نقل کی اُن کی صورت وار تقسیم کرنا (CLASSIFICATION) ضروری سمجھتا ہوں۔

ایک	۱	۱				۱	۷	6
دو	۲	۲	۲	ح	Z	۷	۷	۸
تین	۳	۳	۳	3	۳	۸	۸	8
چار	۴	۴	۴	٤	۴	۹	۹	
پانچ	۵	۵	۵	٤1	۴			

تقسیم مندرجۂ بالا سے چار باتیں ظاہر ہوئی ہیں (۱) کل ہندسوں کو دو حصّوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے عربی اور یورپین (۲) بعض صورتوں میں ہندسوں کو الٹ پلٹ کر بنایا گیا ہے (۳) بعض ہندسے مرکب ہیں یعنی نشانات ۶ کے دو اور ایک ۱ کے ملانے سے بنے ہیں پانچ کا نشان چار اور ایک کو ملانے سے ٤1 = ۵ (۴) پانچ اور چار کے نشانات آپس میں بدل گئے ہیں۔ پانچ کا یہ نشان ۶ واقعتاً چار ہے اور چار کا یہ نشان ۴ جو فارسی چار ۴ کا ماخذ ہے چار اور ایک کو ملانے سے بنا ہے:-

۶ + ۱ = ۴ = ۴

ان امور کی روشنی میں ڈرنیگر کے نظریہ کو سمجھئے تو معلوم ہوگا کہ:-

دو کا ہندسہ ناگری کے حرف (دَ) کی اُلٹی ہوئی شکل ہے اور یہ مشابہت آج تک نمایاں ہے ۲ = ꣓

اسی طرح تین کا ہندسہ (تَ) سے مشابہ ہو سکتا ہے بشرطیکہ اُسے بجائے اس طرح کے ꣔ یوں ꣔ بنایا جائے

چار کا یہ ہندسہ ꣕ دوسری صدی کے (چَ) سے تو نہیں ملتا لیکن اگر اُس کی موجودہ شکل ꣕ کے دائیں طرف والی کھڑی لکیر اور اوپر کی آڑی لکیر اُڑا دی جائے تو یقیناً دونوں مشابہ ہو جائیں گے۔

چار کی یہ شکل ꣕ خود عربوں کی ایجاد ہے۔ اس کا ناگری یا ہندِ قدیم کے ہندسوں سے کوئی تعلق نہیں۔ اس میں چار لکیروں کو علٰحدہ علٰحدہ پہچانا جا سکتا ہے اور اسی میں ایک لکیر کے اضافہ سے پانچ بنا ہے ۵ لہٰذا اس پانچ کا بھی ناگری سے کوئی تعلق نہیں۔ پانچ کی یہ شکل ꣖ موجودہ (پا) ꣖ سے پوری طور پر اور دوسری صدی کے (پا) سے کسی قدر مشابہ ہے مگر واقعتاً یہ چار ہے۔

دوسری صدی کے حرف (چھَ) سے چھ کے ہندسوں کی یہ اشکال ꣗ ꣗ بالکل نہیں ملتیں سات کا پہلا حرف (اسَ) سات سے نہیں ملتا اور یہی حال آٹھ کا ہے۔ نو کا ہندسہ یقیناً (نَ) سے ملتا ہے۔ لیکن مجھے یہ سب مشابہتیں اتفاقی معلوم ہوتی ہیں اس طویل بحث سے اگر کوئی نتیجہ نکلتا ہے تو صرف یہ کہ عربی کا پانچ، چار اور اور ایک کو ملانے سے بنا ہے اور تین کا ہندسہ دو اور ایک کو ملانے سے۔ آٹھ سات کو اُلٹنے سے اور پانچ اور چار کے ہندسے آپس میں بدل گئے ہیں۔

مولف کا نظریہ میرے سامنے دو نظریے ہیں ایک تو یہ کہ یا تو مروجہ ہندسے یقیناً ہندِ قدیم کے ہندسوں سے ماخوذ ہیں جیسا کہ میں نے شروع میں بتایا ہے اور یا پھر یہ کہ اُن کا تعلق عربی رسم الخط کے حروف سے ہے۔ اعداد کے اظہار کی چوتھی صورت یہ ہے کہ پہلے نو حروف سے اکائیاں، دوسرے نو سے دہائیاں اور تیسرے نو سے سیکڑے ظاہر کرنا۔ اہلِ عرب میں اظہار اعداد کی یہی صورت پائی جاتی تھی اور جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں اکائی دہائی کی جدولوں میں لکھنے کی وجہ سے صرف نو ہندسے درکار تھے۔ یہ نو ہندسے عربی رسم الخط کے نو حروف تھے، یعنی

آ - بَ - جَ - دَ - ہَ - وَ - زَ - حَ - طَ جو بالترتیب ۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ۷ - ۸ - ۹ کے مظہر تھے۔

حروف سے اعداد کا کام لیتے وقت اس بات کی بڑی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کوئی ایسی ترکیب کی جائے کہ "حروفی اعداد" پر "خالص حروف" کا گمان نہ ہو سکے ـــــ اسی رو میں اعداد کو لفظوں کے بیچ میں لکھا جاتا تھا مگر اہلِ عرب نے یہ طریقہ نکالا کہ کچھ حروف کی اشکال اُلٹ دیں اور کچھ کے نقطے خط سے مل کر شکلوں کو باقاعدہ بنا لیا یعنی اس طرح:-

ایک	دو	تین	چار	پانچ	چھ	سات	آٹھ	نو
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
ا	ب	ج	د	ہ	و	ز	ح	ط
	۲		۴	۵		۷	ح	

اُلٹنے پر

عربی حروف (قدیم)

باقاعدہ بنانے پر

یہی اُلٹے اور باقاعدہ بنائے ہوئے حروف مروجہ ہندسے کہلاتے ہیں۔ یہ حروف نہ صرف عربی ہندسوں کا ماخذ ہیں بلکہ ناگری اور یوروپین ہندسوں کا بھی۔ اپنے اس قول کی وضاحت کے لئے ہم ہر ایک کا الگ الگ ذکر کرتے ہیں:-

عربی ہندسے

۱ الف کی سیدھی لکیر سے ماخوذ ہے۔

۲ ب سے دو منسوب تھا۔ اُس کا نقطہ پہلے ایک چھوٹی لکیر سے مشابہ تھا ؎ جب قلم کو بلا اُٹھائے لکھنے کی کوشش کی گئی تو لکیر بالائی قوس سے مل گئی اور یہ شکل پیدا ہوئی ؎ اور یہی ہمارا دو ہے۔

۳ ج کی پرانی شکل یہ تھی ج اس شکل کو جب اُلٹا گیا تو یہ صورت پیدا ہوئی ؎، اس میں دو اور ایک کے نشان کو علٰحدہ علٰحدہ پہچانا جا سکتا ہے۔ اس سے تین کا ہندسہ یوں ماخوذ ہے ۲۱ = ۲۰ + ۳

۴ د سے چار کا عدد منسوب تھا۔ پرانے زمانہ میں د کو اس طرح لکھا جاتا تھا ؎ مثال کے طور پر رسول اللہ کے اُس خط کا فوٹو دیکھئے جو مقوقس شاہِ مصر کے نام سے لکھا گیا تھا۔ اس میں د کو اس طرح لکھا گیا ہے ؎ اس کو اُلٹنے سے ہمارا یعنی فارسی کا چار بن گیا۔

عربی میں چار اس طرح لکھا جاتا ہے ؎ اس میں چار لکیروں کو علٰحدہ علٰحدہ پہچانا جا سکتا ہے۔ اس کا حروف سے تعلق نہیں ہے۔

۵، ۵ چار اور ایک کے نشان کو ملا کر پانچ کا نشان بنایا گیا ؎ ۔ اس شکل نے زود نویسی سے یہ صورت اختیار کر لی ؎ اور یہی بتدریج ہمارا یعنی فارسی کا پانچ ۵ بن گیا۔ عربی پانچ کا تعلق ہ سے ہے۔

۶ و سے ماخوذ ہے ۶ کو بجائے اندر سے لکھنے کے اوپر سے لکھا ہے ۹ = ۶ + ۳

۷ ز سے سات منسوب تھا۔ اس کا نقطہ پہلے ایک چھوٹی لکیر سے مشابہ تھا ؎ جب قلم کو بلا اُٹھائے اسے لکھنے کی کوشش کی گئی تو چھوٹی لکیر سے مل گئی اور یہ شکل پیدا ہوئی 7 (انگریزی میں سات اسی طرح لکھتے ہیں)

اس کو اُلٹنے سے ہمارا ۷ بنا ہے۔ عربی میں سات اس طرح ٧ لکھتے ہیں۔

۸ عربی سات کو اُلٹنے سے بنا ہے۔

۹ ط کو اُلٹنے سے بنا ہے۔

انگریزی ہندسے

1 نیچے کی لکیر اضافی ہے۔ اصل شکل اتنی ہے 1 اور یہ الف کی اُلٹی ہوئی شکل ہے۔ موجودہ زمانہ میں الف اس طرح لکھا جاتا ہے 1 خود اس شکل کا ماخذ یہ نشان ہے ۱ اور یہ اس کے ما اُلٹنے سے بنا ہے۔ آخری نشان الف کی پرانی شکل ہے۔

2 عربی دو کو اُلٹنے سے بنا ہے ۲ = 2

3 عربی تین کو اُلٹنے سے بنا ہے ۳ = 3

4 اس کی خاص خاص شکلیں یہ ہیں 4 4 4 آخری شکل د کو باقاعدہ بنانے سے حاصل ہوئی ہے

5 چار (د) کی پُرانی شکل یہ تھی 5 اس میں ایک کا نشان جوڑنے سے 5 پانچ کا نشان بنا ہے۔

6 ٦ کو اُلٹنے سے بنا ہے۔

7 ز سے سات منسوب ہے اس کا نقطہ پہلے ایک چھوٹی لکیر سے مشابہ تھا 7 جب چھوٹی لکیر بڑی لکیر سے مل گئی تو انگریزی کا سات 7 بن گیا۔

8 ح سے آٹھ منسوب تھا۔ انگریزی آٹھ کی شکل دو چشمی 8 سے ماخوذ ہے 8 = 8

9 عربی اور انگریزی نو کے حرف لکھنے میں فرق ہے 9 9 وہی فرق جو دو چشمی 8 اور آٹھ 8 کے لکھنے میں ہے۔

ناگری ہندسے

۹ یہ دو نشانات سے مرکب ہے ۹ اس کا اوپری حصہ عربی کا الف ہے اور نیچے کا حصہ اُس کا انتسابی عدد یعنی ایک عام طور سے ناگری میں ایک کو اس طرح لکھا جاتا ہے 9 اور یہ اُلٹا ہوا الف ہے۔

२ عربی دو کو اُلٹنے سے بنا ہے ۲ = २

३ عربی تین کو اُلٹنے سے بنا ہے ३ = ३

४ انگریزی چار اُلٹنے اور گولائی پیدا کرنے سے بنا ہے 4 = ४ = ४

५ انگریزی میں چار اس طرح بھی لکھا جاتا ہے ५ اس میں ایک کا نشان १ (الف) ملانے سے ५ پانچ بنا ہے۔

६ فارسی پانچ ۵ اور ایک کو ملانے سے بنا ہے ६ = ६

۶ چھ اور ایک کو ملانے سے بنا ہے ۱۶ = ۶

۸ ۸ - ح سے آٹھ منسوب ہے۔ ہندوؤں نے اسے بعینہٖ اپنا لیا۔ ناگری میں آٹھ اس طرح بھی لکھا جاتا ہے

۸ یہ عربی کا اُلٹا ہوا آٹھ ۸ ہے۔

۹ عربی نو ۹ کو اُلٹنے سے بنا ہے۔ ناگری میں نو کو اس طرح بھی لکھا جاتا ہے۔

ح ح ح

ح ح

میں نے عربی، انگریزی اور ناگری ہندسوں کے ارتقاء کی جو صورت پیش کی ہے اُس کے صحیح اور غلط ہونے کا فیصلہ ناظرین پر چھوڑتا ہوں۔ اس کے بعد میں ایک دوسرے اہم سوال کی طرف رجوع ہوتا ہوں جو اگرچہ اس موضوع سے براہ راست تعلق نہیں رکھتا لیکن اُس کا یہاں پر ذکر کرنا ناگزیر ہے یعنی "کیا حروف کا ماخذ اعداد ہیں؟"

میں تحقیق کرتے ہوئے اس نتیجہ پر پہونچتا ہوں کہ مروجہ اور مٹی ہوئی اکثر لکھائیوں کے حروف اعداد سے ماخوذ ہیں

(۱) عربی میں الف سے ایک منسوب کیا جاتا ہے برایں بنا اُس کے لئے ایک لکیر ا کھینچی گئی۔

(۲) ج سے تین منسوب ہے اُس کا نشان دو ایک کو ملانے سے بنا ہے۔ ۳ = ح

(۳) ہ سے پانچ منسوب ہے۔ یہ چار اور ایک کے نشانات کو ملانے سے بنا ہے۔ ۵ = ◻ = ۱◻

(۴) و سے چھ منسوب ہے یہ پانچ اور ایک کے نشانات کو ملانے سے بنا ہے۔ ۹ ۰ ۹ = ۱۰

(۵) ح سے آٹھ منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کا نشان سات اور ایک کو ملانے سے بنا ہے ۷ ۱ = Z ۰ ح

اسی طرح حمیری (جنوبی عرب کی پرانی لکھائی) براہمی (ہندِ قدیم کی لکھائی) اور ناگری میں سادی آواز ؤ کے لئے جو نشانات پائے جاتے ہیں وہ سب پانچ اور ایک کو ملانے سے بنے ہیں:-

انگریزی	عربی	ناگری	براہمی	حمیری
6	۹	९	७	⑦

بعض حضرات نے مروجہ ناگری کے چھ کے ہندسے ६ کا تعلق ناگری کے حرف چھا छ سے جوڑا ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ دونوں میں حیرت انگیز مشابہت ہے۔ لیکن مجھے تحقیق کرنے سے معلوم ہوا کہ خود چھا छ پانچ اور ایک کو ملانے سے بنا ہے۔ ڈاکٹر دھریندر ورما نے اپنی کتاب "ہندی بھاشا اور لپی" میں ناگری حرف چھا کا ارتقاء اس طرح ظاہر کیا ہے:-

७ ७ ७ ७ छ

ان میں سے پہلی شکل (بائیں سے دائیں کو) براہمی کا چھا ہے جو پانچ اور ایک کے نشانات کو ملانے سے بنا ہے دوسری شکل میں آپ بالائی خط کو پیدا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ جو ناگری کے ہر حرف کا جزو مشترک ہے تیسری شکل میں عمودی لکیر خمیدہ ہوگئی ہے۔ چوتھی شکل میں پانچ اور ایک کو ملا ہوا پاتے ہیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندِ قدیم کے لوگوں نے پانچ اور ایک کو ملا کر دو حرف بنائے ٥ اور چھا براہمی بنا کر داؤ سے چھ منسوب ہے۔ پھر اس چھا کو آدھا کر کے انھوں نے ج بنا لیا۔

حروف اعداد سے ماخوذ ہیں یہ چیز براہمی کے حرف ج سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ جیم سے تین منسوب کیا جاتا ہے۔ براہمی میں ج کے لئے یہ نشان تھا ꜩ اور یہ انگریزی کے تین 3 سے کتنا ملتا ہے چونکہ سادی آوازیں ی اور ج آپس میں بدلتی رہتی ہیں (جیسے یاترا کو جاترا اور یوگ کو جوگ کہنا) لہٰذا اسی ج ꜩ کو الٹ کر ی بنا لیا گیا۔ فنیقی میں د کے لئے یہ نشان پایا جاتا تھا 𐤃 اس نے تبدیل ہونے پر یہ صورت اختیار کر لی ⅅ یہ انگریزی کے چار سے کتنے ملتے ہیں۔ خود انگریزی کا چار 4 ⅅ دو نشانات سے مرکب ہے ⅂ جن میں سے اس شکل کو کے تین ہونا چاہئے۔ تین کا عدد جیم سے منسوب ہے جس کے لئے فنیقی میں یہ نشان تھا 𐤂 اور یہ تین اُس وقت ہو سکتا جب ہم اس کی اصل ان نشانات کو مان لیں 𐤂 ⅂ ان کی تائید حمیری رسم الخط سے ہوتی ہے جس میں فنیقی سین 𐤎 نے یہ صورت اختیار کر لی تھی ⅃ غالباً یہ قانون سمیری سے ماخوذ ہے جس میں یہ شکل T اس سے ٨ بدل جاتی تھی جیسے ⊤ = ٨ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربی د کی پرانی شکل ⅃ کا ماخذ یہ نشان ⅃ ہے

آخر میں میں جنوبی عرب کی بعض لکھائیوں کی طرف ناظرین کی توجہ منعطف کروں گا جن میں د کے لئے جتنے نشانات پائے جاتے ہیں وہ سب تین اور ایک کو ملانے سے بنے ہیں اور د سے چار کا عدد منسوب بھی ہے۔

صبائی	𐩣 𐩣
لہیانی	𐪄 𐪄 𐪄
ثمودی	𐪄 𐪄
حمیری	𐩹

پس اس بحث سے یہ معلوم ہوا کہ ماضی بعید کی اکثر لکھائیوں کے حروف اعداد سے ماخوذ تھے۔ اور اگرچہ یہ انکشاف "علم الحروف" (ALPHABETOLOGY) سے متعلق ہے لیکن "علم الاعداد" کے شعبہ میں بھی اس کی اہمیت کچھ کم نہیں اس سے ایک طرف تو اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ جس طرح اعداد حروف سے ماخوذ ہو سکتے ہیں اُسی طرح حروف بھی اعداد سے ماخوذ ہو سکتے ہیں۔ اور دوسری طرف ابجد کی قدامت کا پتہ چلتا ہے۔ ابجد یعنی

ہندسوں اور ریاضی کے فونٹ سیکڑے ظاہر کرنا، اس کا انتظام میں نے عام
اور اس کے ماخوذات میں برابر آتی، جیسی اور جنوبی عرب کی دوسری
ماخوذ ہونا جو آجکل اپنی جائی بے ظاہر کرتا ہے کہ حروف
حروف سے اعداد کا منسوب ہونا اس سے ہے کہ حروف اعداد سے ماخوذ
پہلی حروفی لکھائی تھی۔

(ختم)

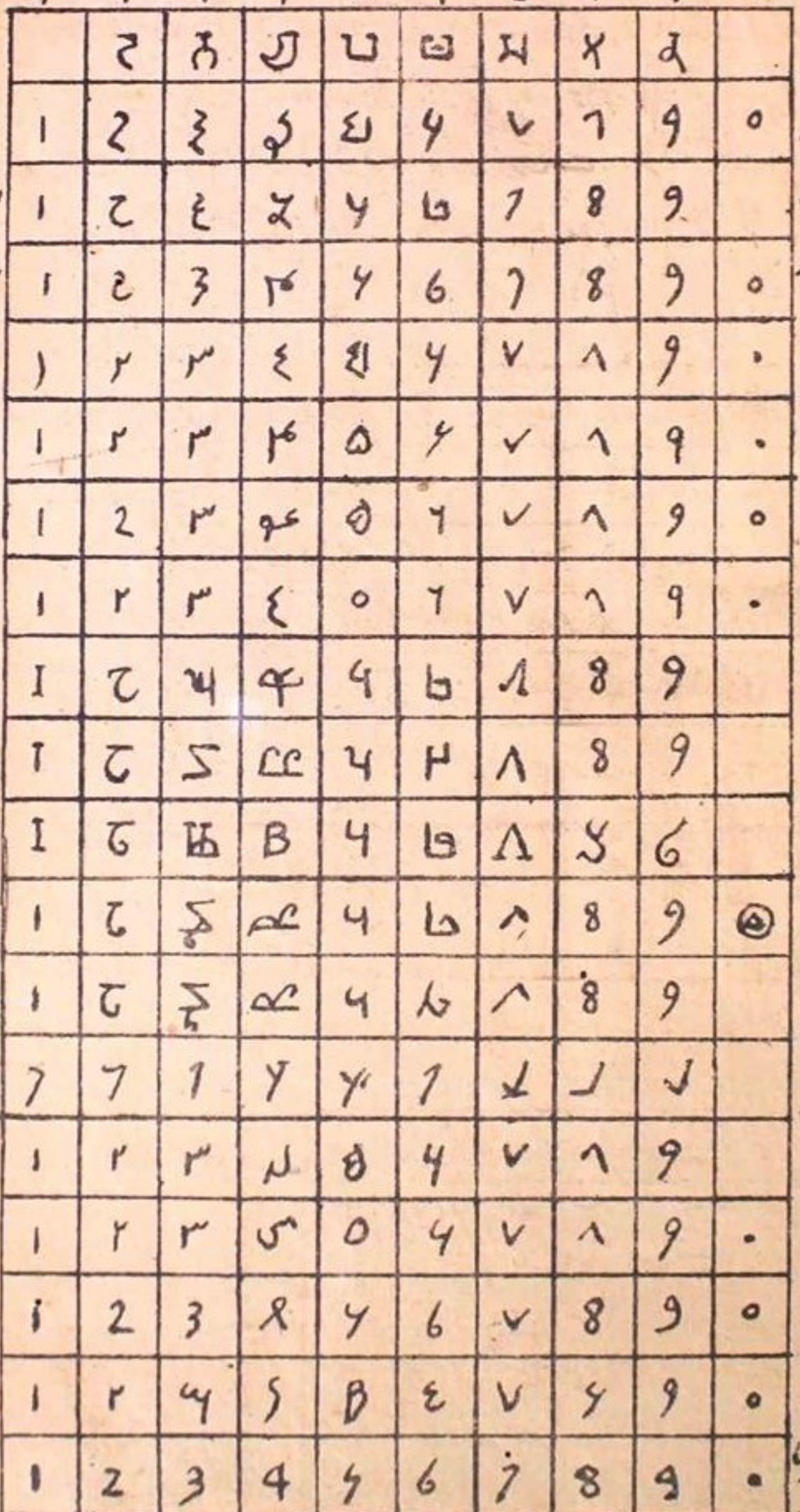
اسکیمو محمد

اسکیمو

۰	۶	۸	۷	۹	۵	۶
۵	۵	۸	۷	۵	۳	۴
۰	۷	۱	۷	۵	۲	۸
	۶	۶	۷	۴	۶	۶

نقشہ نمبر ۳

عربی۔ یوروپین ہندسوں کا ارتقاء (ڈرنیگر)



دوسری صدی عیسوی کے دیوناگری حروف

دسویں صدی عیسوی کے عربی ہندسے

کیمبرج ایسکوریل کے ایک لاطینی مخطوطے کے عربی ہندسے

عربی ہندسوں کی دوسری اشکال، مغربی طرز

عربی ہندسے، مشرقی طرز

عربی رسم الخط میں کام آنے والے جدید عربی ہندسے

گیارھویں، بارھویں صدی عیسوی کے بوئیتس کے مہروں پر پائے جانے والے ہندسے۔

JOHN BASINGESTOCKES کے ہندسے (۱۲۵۲)

بارھویں سے پندرھویں صدی عیسوی تک کے عربی یا نطینی ہندسے

بارھویں صدی عیسوی کے آخری نصف کے ایک فرانسیسی مخطوطے کے ہندسے جو برلن میں ہے

چودھویں صدی عیسوی کے پہلے نصف کے ایک اطالوی مخطوطے کے ہندسے جو فلورنس میں دستیاب ہوا

پندرھویں صدی عیسوی کے اطالوی مخطوطات کے ہندسے۔

ریختی اور لکھنؤ

ریختی کی ایجاد ایک مخصوص تمدن اور تہذیب کا نتیجہ تھی۔ جبکہ عورتیں پردے میں رہتی تھیں اور ان کا شمار عام طور پر شعر و ادب کے پڑھنے والوں میں نہ کیا جاتا تھا شعر و ادب دوسرے علوم و فنون کی طرح خالصتہً مرد کی ملکیت تھے۔ غزل نام تھا عورتوں کے بارے میں بات کرنے کا اور مثنوی انھیں کے درد و ہجر میں تڑپنے والوں کی داستان تھی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب عورتیں زندگی کے سادہ خاکے میں رنگ آمیزی ضرور کرتی تھیں لیکن اسکی تشکیل میں ان کا کوئی ہاتھ نہ تھا الغرض ریختی پر نظر ڈالتے ہوئے ہمیں یہ لحاظ رکھنا پڑے گا کہ اُس دور کا ادب مردوں کی چیز تھا اور اس دور کے تمدن نے مسرت و زندگی کے جس تصور کو جنم دیا تھا وہ تفریح و نشاط کے ایسے ذرایع پیدا کرنے کا باعث ہوا اور ان ذرایع میں وہ جان پیدا کی کہ آج تک زمانہ انھیں فراموش نہ کرسکا۔ ان ذرایع کی عریانی اور بے باکی پر آج کی اخلاقی قدروں کا اطلاق نہیں ہوتا۔

تفریحی ادب ہر جگہ اور ہر دور میں اہم درجہ رکھتا ہے مزاحیہ مضامین اور استہزائیہ ادب کی قدر و قیمت کسی سے پوشیدہ نہیں، یہ قوم کی خوش مذاقی اور لطافتِ طبع کے جوہر دکھاتے ہیں اور قومی فطرت کے رموز و نکات کو واضح کرتے ہیں۔ اُردو ادب نے سنجیدگی اور پراگندگی کی گود میں جنم لیا۔ بے اطمینانی اور اضطراب کے ساتھ ساتھ تصوف کی متانت اور مذہب کی قوت نے ہمارے شاعروں کو زندگی کے مضحک پہلوؤں پر غور کرنے سے باز رکھا۔ دہلی میں میر جعفر زٹلؔ اور میر ضاحکؔ نے اس ہلکے پھلکے پہلو پر بھی غور کیا لیکن ان کا مزاح زیادہ تر الفاظ سے تعلق رکھتا تھا اور وہ مختلف زبانوں کی مدد سے اشعار کو معجونِ مرکب بنا دیتے تھے:

کشتیٔ جعفر زٹلی در بھنور افتادہ است
ڈبکو ڈبکو می کند بایک توجہ پار کن — جعفر زٹلؔ
یا ایہا التلانکہ کرو جھلانکہ
کل تو پچی پرابیہ فرد بکا سرہ — ضاحکؔ

جعفر زٹلؔ کو ان کی علمی استعداد اور شاعرانہ کمال کے باوجود وہ ادبی حیثیت حاصل نہ ہوسکی جس کے وہ مستحق تھے۔ ضاحکؔ اور زٹلؔ دونوں کے کلام میں فحشیات کا کافی عنصر موجود تھا۔ سوداؔ کی ہجویات نے اس تفریحی و طنزیہ ادب

کو اور آگے بڑھایا، لیکن یہ وہ دور تھا جب نئے تمدن کی بنیادیں استوار نہ ہوئی تھیں۔ رندی اور بانکپن کی نئی آن بان کے ساتھ تفریح اور رندی کا بھی ایک نیا مفہوم پیدا ہو رہا تھا۔ زباندانی کا مذاق بڑھ رہا تھا۔ لب و لہجہ اور ادا بندی کی طرف توجہ تھی۔ اسی کے ساتھ حرم سرا کا خیال آیا اور عورتوں کی زبان کی گھلاوٹ اور سادگی کی نقل اُتارنے کا شوق پیدا ہوا۔ اسکے علاوہ عشق مجازی کے نئے تصور کے تحت 'عورت کی طرف توجہ مبذول ہوئی اور ان کی بول چال، رسم و رواج اور معاشرت کے سارے انداز کو شاعری میں بیان کرنے کی کوشش ہونے لگی۔

ریختی کی ایجاد کے بارے میں تذکرہ نویسوں اور مورخوں میں اختلاف ہے، مولانا عبدالحی مصنف گلِ رعنا اسے ہاشمی بیجاپوری اور سید محمد قادر کی ایجاد بتاتے ہیں، کیونکہ انھوں نے ہندی شاعری کے طرز میں عورت کی طرف سے مرد کے ساتھ عشق کا اظہار کیا، لیکن ریختی کو ہندی شاعری کا نمونہ قرار دینا درست نہیں کیونکہ ریختی عورت کی طرف سے عشق کے جذبات نظم کرنے کا نام نہیں بلکہ ان کو عورتوں کی زبان میں بیان کرنے کا نام ہے۔ بہرحال ہمارے نزدیک مولانا ہاشمی بیجاپوری اور سید محمد قادر کی شاعری ریختی نہیں کہی جاسکتی انھوں نے ہندی شاعری سے متاثر ہوکر عورتوں کی طرف سے اظہار جذبات ضرور کیا لیکن اس میں نہ جنسی دلچسپی تھی نہ کوئی خاص تفریح۔

ریختی کے بارے میں اس غلط فہمی کی بنا پر بعضوں نے اس کا مخترع رحیم معاصر ولی کو بھی ٹھہرایا۔ کچھ نے اس کی ایجاد کا سہرا امیر خسرو کے سر باندھا۔ صاحب شعرالہند نے خزینۃ العلوم فی متعلقات منظوم کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

"میرے نزدیک اس طریقے کے بانی بھی خسرو ہی تھے اور اس قول کا شاہد خود ان کا کلام بعز نظام ہے:

سکھی پیا کو جو میں نہ دیکھوں تو کیسے کاٹوں اندھیری رتیاں"

یہاں بھی ہندی شاعری اور ریختی میں فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ دوسری بحث صاحب تذکرہ گلستانِ سخن نے چھیڑی ہے وہ رنگین کے تذکرے میں لکھتے ہیں:-

"دیوان دوم کے دیباچے میں ریختی کو اپنا ایجاد بیان کیا ہے راقم کے عندیے میں تو ادعائے محض ہے اس واسطے کہ انشاء اللہ خاں سے بہت ریختیاں مشہور اور السنۂ عوام پر مذکور ہیں"

تذکرۂ جہاں تاب نے بھی دبے لفظوں میں انشا ہی کو اس صنف کا موجد تسلیم کیا ہے:

"بمشاورت رنگین ایجاد ریختی کردہ: سبب شوخ طبعی او بہ نسبت ریختی رنگین رنگین تر است"

لیکن خود انشا دریائے لطافت میں ریختی کو رنگین کی ایجاد قرار دیتے ہیں:

"سعادت یار خاں رنگین نے غینچے (ریختے) کے تئیں چھوغ (چھوڑ) کر ایک غنچنی (ریختی) ایجاد کی ہے اسواسطے کہ بھلے (بھلے) آدمیوں کی بہو بیٹیاں پھغ کغ (پڑھ کر) مشتاق ہوں[1]"

خود رنگین نے مجالس رنگین میں اس ایجاد کا حال اس طرح بیان کیا ہے:-

---

[1] دریائے لطافت

"در عظیم آباد کہ میلہ کھاٹوں می شود در آں تمام مردم وضیع و شریف وزن و مرد در باغ ہر فتہ چند روزمی مانند در رقص و تماشا می بینند۔ بندہ را کہ از چندیں صاحباں آں جا ربط شدہ بود باہم در سیر کھاٹوں بہ باغ ہا رفتہ گل گشت می نمودم۔ بمکانیکہ نواب شجاع قلی خاں ولد نواب منیر الدولہ نشستہ بودند روبروئے اوشاں امام بخش بھانڈ کہ در شوخیِ رقص وخواندن آفت روزگار بود ونقل ہائے عجیب عجیب می کرد۔ بھانڈ مذکور بہ خدمت نواب عرض نمود کہ غزل ریختہ بسیار شنیدہ اند۔ اگر حکم شود ریختی بخوانم۔ فرمودند ریختی چہ معنی دارد؟ عرض کرد کہ رنگیں نام شاعرے در شاہ جہاں آباد دریں ایام ایجاد کردہ است یعنی بہ زبان بیگمات غزل ہا گفتہ ریختی نام نہادہ است۔"

لیکن سعادت یار خاں رنگیں اور میر انشا میں جو خلوص تھا اس کا ثبوت دونوں کے ہاں ملتا ہے پھر یہ دونوں حضرات مرزا سلیمان شکوہ کے دربار سے متوسل تھے شہزادۂ موصوف کے خوش کرنے کے واسطے دونوں شاعر ریختی کہا کرتے تھے چنانچہ رنگیں لکھتے ہیں :-

"در لکھنؤ کہ بندہ و برادر انشاء اللہ خاں در سرکار مرشد زادۂ آفاق مرزا محمد سلیمان شکوہ کہ سلیماں تخلص می فرمایند ملازم بودیم۔ باہم آں قدر دوستی و اخلاص داشتیم کہ در تحریر نمی آید"

اور انشا لکھتے ہیں :

عجب رنگینیاں ہوتی تھیں تب باتوں میں اے انشا
بہم مل بیٹھتے تھے جب سعادت یار خاں اور ہم

قیاس غالب ہے کہ اس اخلاص اور باہم میل جول نے ریختی کو جنم دیا ہو۔ پھر بھی تحقیق اس کی ایجاد کا سہرا رنگیں ہی کے سر باندھتی ہے۔

انشا کو لکھنؤ کی رندی اور عشرت پسندی میں ریختی کے لئے مناسب زمین ملی، زبان کے ذوق شوق اور التزام نے اس نئی صنف کو معیوب قرار نہ دیا تفریح اور رندی کے جذبے کے زیر اثر اس کو گوارا کر لیا گیا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اس کی حیثیت دوسرے اصناف سخن کے برابر نہیں ہوئی اور لکھنؤ کے عام مذاق نے اس سے اثر نہیں لیا۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب غزل گوئی اور مرثیہ و مثنوی نگاری کا مذاق لکھنؤ میں پھیل رہا تھا ریختی گو شعرا کا تذکرہ شاذ و نادر ہی ملتا ہے، انشا نے اسے تفریح تک محدود رکھا اور اس سے برے نتائج اور معائب پیدا ہونے کا خود انھیں بھی احساس تھا جس کی طرف مرزا غفر لینی کی زبانی انھوں نے اشارہ کیا ہے۔

لیکن معائب کے باوجود اس صنف کے کچھ محاسن بھی ہیں جن پر عام طور پر نظر نہیں کیجاتی۔ زبان کے سلسلہ میں ریختی نے حرم سرا کی پاک اور ستھری زبان کو پہلی مرتبہ ادب میں جگہ دی اور اسے محفوظ کر دیا۔ عورتوں کی زبان ہر ملک میں ٹکسالی مانی جاتی ہے۔ ان کی زبان کی پاکیزگی، ان کا روزمرہ اور محاورے قابل قدر سمجھے جاتے ہیں

اس قسم کے الفاظ محاورات اور ضرب الامثال کے لئے ہمارے ادب میں اب تک کوئی جگہ نہ تھی یہ جگہ ریختی نے پیدا کی ریختی نے ہمارے ذخیرۂ الفاظ میں بیش بہا اضافے کئے ہیں ——— اور یہ اضافے ایسے ہیں جن کی ضرورت اور اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے مثلاً نئے الفاظ :

نگوڑی چاہت کو کیوں سمیٹا غضب کے جھکجھورے جھیلنے کو
دگانا پڑ جائے پٹکی ایسے تمہارے ٹھکھیل کھیلنے کو

بات وہ لائے کم بخت جو چت چاہی ہو
اجی بس جاؤ بھی کچھ تم بھی بڑے واہی ہو
بامھن کے لڑکے کھول کے پوتھی بچار کے
مجھ سی پری بھی ہوگی کوئی اندر لوک میں
تھام تھام اپنے کو رکھتی ہوں بہت سا لیکن
کیا کہوں تھم نہیں سکتا مرا اندر والا

عورتوں کے خاص محاورے :-

مدھ میں جوبن کے بھری ہیں یہ جو لونڈے گھیریاں
لیتیاں ہیں صحن اور کوٹھوں پہ سو چک پھیریاں
توتے کیا جوڑتا ہے اس کو مجھ تک کھینچ لا
دیکھیو کو کا رے ہے یہ موا خوجا خبیث
جو ہم کو چاہے اس کا خدا نت بھلا کرے
دودھوں نہائے اور وہ پوتوں پھلا کرے

اس کے علاوہ عورتوں کی معاشرت کے سچے خاکے، رسم و رواج کی پوری تفصیلات ریختی میں ملتی ہیں انکی نجی زندگی کی تفصیلات، منتیں رسمیں، سہیلیوں، شوہر، ساس نندوں اور دوسرے گھر والوں سے تعلقات کا سچا نقشہ سامنے آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جنسی رنگ یہاں بھی غالب ہے لیکن اس کے باوجود ان نقشوں میں اصلیت اور حقیقت نگاری کی جھلکیاں صاف طور پہ نظر آتی ہیں ان کے کھانے پینے کی خاص چیزیں، پہننے کے مخصوص لباس غرض کیا ہے جو یہاں نہیں ہے۔

کیا وہ پنجیری سیلی بیلی باجی
جو کہ ہونٹھوں کو سبھر بھری نہ لگے

چبھتی ہے یہ نگوڑی مسلسل کی اوڑھنی
لادے وہی دوا مجھے ململ کی اوڑھنی

ان کے رسم و رواج :

کیونکر قدم رسولوں جا کر بھروں نہ چوکی
رکھئے جو آسرا تو ایسے مہابلی کا
نصیب جاگیں گے بیگماجی تو میں بھی اک رنجگا کرونگی
ابھی تو انشا کے ساتھ سے یاں پڑے ہیں پاپڑ سے بیلنے کو

اس طرح اُردو ادب کو نہ صرف الفاظ کا نیا ذخیرہ ملا بلکہ ایک نہایت ہی اہم جنس کے جذبات، احساسات اور معاشرت کی نمایندگی ہوئی ہرچند کہ اس نمایندگی کی حیثیت زیادہ تر تفریحی تھی پھر بھی عورتوں کی بولی ٹھولی، رسم و رواج کے تذکرے نے رواج پایا اور اُردو ادب کا پڑھنے والا آج اس مخصوص تمدنی دور میں عورتوں کی حیثیت اور ان کی معاشرت کا اندازہ کر سکتا ہے۔

انشا نے ریختی میں بھی اپنا مخصوص انداز بیان قایم رکھا۔ زبان، لہجہ اور بانکپن کے باوجود ان کی توجہ شوخی کی طرف زیادہ رہی اور اندازِ بیان کی نزاکتوں کی طرف کم۔ لکھنؤ کے دوسرے مشہور ریختی گو جان صاحب نے اندازِ بیان کی ساری نزاکتوں کو جو اس دور کے لکھنؤ کا خاصہ تھیں، ریختی میں رواج دیا۔ انشاء سے جان صاحب تک کافی زمانہ گزرا۔ اس مدت میں لکھنؤ کے تمدن نے بلوغ کی نہ جانے کتنی منزلیں طے کیں اور عیش و عشرت، تہذیب و تمدن سکون و اطمینان کے ساتھ ساتھ شباب کی طرف گامزن ہوا۔ اسی لئے انشا کے برخلاف جان صاحب صرف ایک ریختی گو ہیں، انشاء کی طرح ریختی ان کے بانکپن اور شوخی سے بھرے ہوئے کلام کا محض ایک حصہ نہیں۔ وہ ان کی متاعِ ہنر ہے اور جان صاحب اسی تک اپنے کو محدود رکھتے ہیں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود ریختی کو اس دور کے لکھنؤ میں کافی قدر کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اسے فن سمجھا جاتا تھا اور ایک شاعر اپنے کو محض ریختی تک محدود رکھ کر بھی روزی کما سکتا تھا۔

جان صاحب نے ریختی کی وہ تمام خصوصیات قایم رکھیں جن کی بنیاد رنگین اور انشاء نے رکھی تھی انھوں نے اس پر لکھنؤ کی شاعرانہ صنعت گری کا اضافہ کیا یہ شاعرانہ صنعت گری اس صنف میں نباہنا بہت دشوار تھا کہ اس کا کمال روزمرہ کی چاشنی، محاورات اور ضرب الامثال کی آراستگی اور سادگی میں ہے محل سرا کی زبان کو جس قدر صفائی اور برجستگی سے باندھا جائے گا اسی قدر کامیابی سے عورتوں کی معاشرت کی تصویر کھینچ سکے گی۔ جان صاحب نے عورتوں کے محاوروں، روزمرہ اور سادگی صفائی کو بھی ہاتھ سے نہ جانے دیا اور شاعرانہ صنعت گری اور

مناسبت لفظی کو بھی ترک نہ کیا۔ یہ دوگنا لطف قایم رکھنا انھیں کا حصہ تھا:

یہ وہ بچہ ہے نہیں زور ہے اس پر چلتا
دیکھئے گھٹنوں کب تک ہے مقدر چلتا
اجڑا ہوا آبادی کا جب گھر نظر آیا
رونے لگی میں دیکھ کے جی میرا بھر آیا

ضرب الامثال۔ ٹوٹے ٹوٹکے، شادی بیاہ، زچہ، بچے، دولھا دلہن، سوت کا جلاپا، میاں بیوی، دیور بھاوج، نند اور ساس سے تعلقات غرض سبھی کچھ جانؔ صاحب کے کلام میں پوری آن بان اور بانکپن سے ملتا ہے اس کے علاوہ تاریخی واقعات کی طرف ان کے کلام میں داخلی اشارات ملتے ہیں اور اس دور میں جو حادثات اور مصائب لکھنؤ والوں نے برداشت کئے تھے ان کی گواہی ان کی ریختی سے ملتی ہے، ۱۸۵۷ء میں غدر ہوا تو جانؔ صاحب لکھنؤ ہی میں تھے اور بھاگ کر کہیں نہیں گئے تھے اس دور کے انتشار کی طرف اشارہ کرتے ہیں:۔

وہ سورمی رنڈی ہوں نہ گوروں سے ڈری میں
بھگدڑ میں قدم شہر سے باہر نہ نکالا،
اس انقلاب نے ہر یک کو کر دیا محتاج
زمانہ ہو گیا بھگدڑ سے اے بوا محتاج

'محتاج' کی ردیف سے پوری غزل میں انھوں نے غدر کی کیفیت بیان کی ہے، غدر کے بعد ہتھیار چھینے گئے، مکانوں کی تلاشیاں ہوئیں اور خوف اور دہشت کا دور دورہ شروع ہوا اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں:۔

چاقو تک رکھنا نہ اب گھر میں بہادر مرزا
حکم سے ہوتے ہیں سرکار کے ہتھیار تلاش

اس قسم کے دوسرے حوالے بھی ان کے کلام میں ملتے ہیں۔

ریختی کی روایات کو جس طرح انھوں نے لکھنؤ کے مخصوص انداز بیان میں سمویا اس نے ان کے کلام میں ایک تازگی اور لطف پیدا کر دیا چنانچہ مرزا قادر بخش صابرؔ صاحب گلستانِ سخن لکھتے ہیں:۔

"اگر انصاف کیا جائے تو اس نے بہ نسبت انشاءؔ اللہ خاں اور رنگینؔ کے ریختی کو آب و تاب خوبی اور زبان کو شستگی اور سنجشی[1]

---

[1] گلستانِ سخن

تذکرۂ مہر جہاں تاب کا مرتب ان کے کمال کا اس طرح اعتراف کرتا ہے:۔

"ایں فن بردے ختم شدہ و دریں طرز محاورہ محلات معلی البتہ"[1]

اور حقیقت یہ ہے کہ اس فن کا خاتمہ ان ہی پہ ہوا۔

ریختی کو اگر ایک فن کی حیثیت سے دیکھا جائے تو اس کے محاسن بھی قابل قدر ہیں اور معائب کے باوجود اس کی قدر و قیمت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ معائب کا یہ احساس اس وقت اور بھی کم ہو جاتا ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خود اس کے بانی رنگین اور انشاء کو اس کے معائب کا احساس تھا اور انھوں نے اسکو غیر ضروری اہمیت نہیں دی۔ عرب کے ہجو نگاروں کے بارے میں مشہور ہے کہ اگر ان ہجوؤں کو نکال دیا جائے تو عربی زبان کا ذخیرۂ الفاظ ایک چوتھائی رہ جائے گا۔ ہر چند کہ اُردو زبان میں ریختی نگاروں کو یہ اہمیت حاصل نہیں لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ ریختی کے بغیر ہماری زبان ایسے لاتعداد الفاظ سے محروم رہ جاتی جن سے آج اس کا دامن مالا مال ہے اور اگر ہم اس کا فی حد تک کار آمد ایجاد کا سہرا لکھنؤ کے سر نہ باندھ سکیں تو بھی یہ ماننا پڑیگا کہ اس کی تمام تر نشو و نما لکھنؤ ہی کے دربار اور کوچہ و بازار میں ہوئی ہے اور یہ یہیں کی چیز ہے۔

محمد حسن ام۔ اے

سیاحت و سوانح

سفرنامہ برما ... ابوظفر ندوی ... دو روپیہ آٹھ آنے
سفرنامہ حرمین شریفین ... مولانا محی الدین ... تین روپے
سیرت آل عباس ... فرید احمد عباسی ... دو روپے
سیرت رسول اللہ ... نواب علی ... چار روپیہ آٹھ آنہ
حیات مصطفےٰ کامل پاشا ... دو روپے
سفیر اودھ ... مسیح الدین ... ایک روپیہ آٹھ آنہ
صراط الحمید حصے ... الیاس برنی ... چار روپے
سیرت احمدی ... احمد حسین خاں ... تین روپے
سیرت النعمان ... علامہ شبلی ... دو روپیہ آٹھ آنہ
حیات محمد علی جناح ... رئیس احمد جعفری ... آٹھ روپیہ

دواوین و مجموعۂ کلام

دیوان ذوق ... مرتبہ آزاد ... تین روپیہ
دیوان حالی ... ڈھائی روپیہ
دیوان وفا ... دو روپیہ
دیوان اثر دہلوی ... ڈیڑھ روپیہ
دیوان تاباں دہلوی ... ایک روپیہ
دیوان ظفر ... ارہ آنہ
انتخاب سودا ... مرزا ثاقب ... ڈیڑھ روپیہ
باقیات فانی ... تین روپیہ
رمز و کنایات ... فراق گورکھپوری ... تین روپیہ آٹھ آنہ
مشعل ... نذیر احمد ... دو روپیہ بارہ آنہ

نگار بک ایجنسی لکھنؤ

میر اور راسخ

(ایک تقابلی مطالعہ)

راسخ شہ کشور سخن ہیں — کرتے ہیں بجا سب ان کا اعزاز
یہ حضرت میر کے ہیں شاگرد — کیونکر نہ ہوں شاعروں میں ممتاز

راسخ عظیم آبادی بہار کے اس دور کی نمایندگی کرتے ہیں جبکہ دلّی کا شیرازہ بکھر چکا تھا اور وہاں کے ادبا وفضلا لکھنؤ کو اپنا ملجا اور ماویٰ بنا رہے تھے۔ میر عہد آصف الدولہ میں لکھنؤ پہونچے اور وہیں سپرد خاک ہوئے میر اور راسخ کے سنہ پیدائش میں تقریباً تیس[1] سال کا تفاوت ہے اور میر کے انتقال کے تیرہ[2] سال بعد راسخ نے رحلت کی اس لحاظ سے راسخ کو میر کا ہم عصر تو نہیں کہہ سکتے مگر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ راسخ نے میر کا کافی زمانہ پایا تھا۔ راسخ، مصحفی کے ہم عہد تھے، دو سال ان سے بڑے، مگر انکسار طبیعت کا یہ حال ہے کہ مصحفی کے شاگرد آتش کی غزل پر تضمین کی ہے۔ میر جب تک دلّی میں رہے راسخ کو ان سے نیاز حاصل نہ ہو سکا مگر میر کا کلام "سارے عالم پر چھایا ہوا" تھا۔ عظیم آباد میں بھی میر کا کلام پہونچ چکا تھا۔ راسخ کے لئے وہی شمع ہدایت بنا اور "اویسیہ ارادت"[3] قایم ہو گئی۔ شاگرد کے لئے نادیدہ استاد کا کلام "تربیت کن"[4] رہا۔

راسخ نے ابتدا میں فدوی سے استفادہ کیا[5]۔ فدوی، شاہ عشق گھسیٹا کے شاگرد تھے اور دلّی سے عظیم آباد آئے تھے۔ جب راسخ کی شاعری شباب کو پہونچی تو غالباً فدوی کی شاگردی کو کسر شان سمجھ کر جیسا کہ اُردو شعراء کا عام دستور رہا ہے، میر ہی کی شاگردی پر فخر کیا۔ آگے چل کر میر کی ہمسری کا دعویٰ اور پھر اس کے بعد بے نیازی بھی

---

[1] ولادت میر ۱۱۳۵ھ ولادت راسخ ۱۱۶۵ھ — [2] وفات میر ۱۲۲۵ھ وفات راسخ ۱۲۳۸ھ

[3] "اویسیہ ارادت ہے جناب میر سے ہم کو"۔ بیاض راسخ غیر مطبوعہ۔

[4] "تربیت کن اپنا ہے دیوان حضرت میر کا"۔ بیاض راسخ غیر مطبوعہ۔

[5] شاگرد ہوں کے حضرت فدوی کے بے شمار — راسخ ہوں ایک میں بھی ولے کس شمار میں — بیاض راسخ - غ - م -

پائی جاتی ہے[1]۔ یہ بات مسلم ہے کہ میر سے ذاتی ملاقات کے وقت راسخ کی شاعری پختہ ہو چکی تھی اور اگر اصلاح لی بھی ہوگی تو واجب ہی واجب، اب رہا یہ امر کہ ملاقات سے پہلے اصلاح کا کیا طریقہ رہا ہوگا، رسل و رسایل کی یہ آسانی اس وقت نہ تھی، پھر میر کی پیرانہ سالی، خط و کتابت کے ذریعہ اصلاح سخن قیاس سے بعید معلوم ہوتا ہے راسخ نے میر سے غائبانہ فیض حاصل کیا اور میر ہی کا رنگ ان کے مزاج کے مطابق پڑا اور وہی ان کی طبیعت میں رچ گیا۔ وہی سادگی، وہی فقیرانہ صدا، وہی سوگ اور حزن و یاس، وہی برشتگی، وہی رونا رلانا، وہی مایوسی اور بے دلی جو میر کے کلام کے اجزائے خصوصی ہیں راسخ کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں۔ میر کی غزلوں پر غزلیں لکھی ہیں اور میر ہی کی طرح بہتیری مثنویاں بھی ان کے قلم کی رہین منت ہیں۔ لکھنؤ پہونچ کر آصف الدولہ کی خدمت میں جو مثنوی گزرانی ہے اس کا نام "گشت عشق" ہے اس کی زبان، اس کا طرز بیان میر سے مشابہ ہے اور دوسری مثنویوں میں بھی میر کی ہمسری کا دعویٰ کچھ بیجا نہیں ہے۔ خود میر کی موجودگی میں راسخ، جرأت کے ساتھ یہ کہنے سے باز نہ رہے کہ :-

گدائے تبہ حال گو آہ ہوں، دیار سخن کا ولے شاہ ہوں

سخن کی یہ شوکت یہ شاں مجھ سے ہے زمین سخن آسماں مجھ سے ہے

راسخ کو اس بات کا بھی احساس ہے کہ میر کے بعد وہی مسند سخن کے سزاوار ہیں ؎

ہیں میر گزشتہ کے بدل حضرت راسخ
اب ان کو سلامت رکھے اللہ تعالیٰ

صوبہ پرستی اب ایک مرض بن گئی ہے۔ اس مضمون میں حاشا یہ ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے کہ ایک عظیم آبادی شاعر میر کا ہمسر ہے۔ میر کی میری مسلم، کون کافر ادب ان کے پیمبرانہ اعجاز کا منکر ہو سکتا ہے مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ اہل نظر نے ایک پوربی شاعر کو درخور اعتنا نہ سمجھا، اس کے ساتھ بے انصافی برتی گئی اور اس کا جو مقام تھا تذکرہ نویسوں نے اس سے محروم رکھا۔ حالی سا وسیع النظر ادیب بھی اپنے "مقدمہ" میں مثنویوں کے سلسلہ میں راسخ کو فراموش کر گیا حالانکہ جہاں تک مثنویت کا تعلق ہے بخیال حسرت موہانی راسخ، میر کے ہم دوش ہیں[2]۔ اس مضمون میں موقع نہیں کہ دونوں کی مثنویوں کا مقابلہ کیا جائے۔ آج کی صحبت میں راسخ اور میر کو بہ حیثیت ایک غزل گو شاعر کے اس طرح پیش کیا جائے گا کہ میر کے ساتھ ساتھ راسخ کا مرتبہ

---

[1] شفائی اور نظیری کا ہو بدل راسخ یہ اس کا فخر نہیں گر نظیر میر ہوا

[2] "راسخ بہ حیثیت مضمون نگار" ایک مستقل مضمون آیندہ اشاعت پذیر ہوگا۔ "ع"

بھی متعین ہو سکے۔

میر کی غزل گوئی ایک معیاری چیز بن گئی ہے۔ غالب بھی اسی رنگ میں آکر چمکے اس وقت سے آج تک گو زاویے تو مختلف بنتے رہے مگر غزل کا مرکزی عنصر اپنی اصلی حالت پر قایم رہا۔ میر کے یہاں جذبات کی شدت اس کا شدت کے ساتھ احساس، پھر اس احساس کی مکمل تصویر کشی، پھر اس پر اس کا خاص اسلوب بیان یہ سب باتیں مل ملا کر اعجاز بن گئی ہیں اور کوئی شاعر ہم رتبہ تو کیا صحیح طور پر تتبع کا دعویٰ بھی مشکل ہی سے کر سکتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ میر نے غزل گوئی کا معیار اتنا بلند کر دیا ہے کہ دوسرے شاعر کو ہمسری کا دعویٰ کرنا آسان نہیں۔ راسخ ہمسری کا دعویٰ کر تو جاتے ہیں مگر دبی زبان سے اس کا بھی اعتراف ہے:

شاگرد ہیں ہم میر سے استاد کے راسخ
استادوں کا استاد ہے استاد ہمارا

میر اور راسخ نہ ایک دوسرے کے حریف ہیں اور نہ ان دونوں میں کسی چشمک کا شائبہ بھی پایا جاتا ہے اور نہ اس مضمون کا یہ مقصد ہے کہ ایک کی بیجا تنقیص اور دوسرے کی بیجا طرفداری کر کے فیصلہ کا قلم ہات میں لیا جائے۔ مقصد صرف اس قدر ہے کہ میر کے کلام کے ساتھ راسخ کے کلام کا بھی جایزہ لیا جائے اور فیصلہ ناظرین کے ہاتھ چھوڑا جائے۔

مدت سے ایک فرسودہ رسم چلی آتی ہے کہ ایک شاعر کا مقابلہ کسی دوسرے شاعر سے کیا جاتا ہے اور یہ مقابلہ خصوصیت کے ساتھ ایسے شاعروں کے درمیان ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے "حریف" سمجھے جاتے ہیں اور ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی بساط سخن بچھائے رہتے ہیں۔ سودا اور میر، مصحفی اور انشاء آتش اور ناسخ، غالب اور ذوق، انیس اور دبیر، داغ اور امیر، ایک دوسرے کے حریف اور ہمعصر ہیں، تاریخ ادبیات میں جب ان کا ذکر آتا ہے تو مصنف جو شاذ و نادر ہی کبھی غیر متعصب ہوتا ہے ایک کا طرفدار ہو کر اس کا کلام حریف کے کلام سے "لڑاتا ہے" اور اپنی پسند کے موافق فیصلہ صادر کرتا ہے۔

غزل گو شعرا کے کلام کا مقابلہ اکثر و بیشتر ردیف و قافیہ کی پابندی کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور یہ دیکھا جاتا ہے کہ ایک ہی قافیہ دونوں کے یہاں کس طرح "بندھا" ہے۔ اب سے قبل مقابلہ کا یہی دستور عام تھا لیکن اس دور جدید میں الفاظ سے گزر کر معانی کی طرف طبیعت کا رجحان ہے اس لئے اب یہ نہیں دیکھا جاتا کہ قافیہ کس کے یہاں کیسا بندھا ہے بلکہ یہ دیکھا جاتا ہے کہ ایک ہی مضمون کو دونوں نے اپنے اپنے الفاظ میں کس طرح ادا کیا ہے، یعنی اب شاعری کا جسم نہیں۔ بلکہ روح دیکھی جاتی ہے کشور الفاظ سے گزر کر اقلیم معانی کی سیر کی جاتی ہے۔

اکثر ایسا بھی ہوا ہے کہ دو شاعروں نے ایک ہی مضمون کو بحر و قافیہ و ردیف کی پابندی کے ساتھ ادا کیا ہے۔

مثلاً میر کا شعر ہے :-

عہدِ جوانی رو رو کاٹا پیری میں لیں آنکھیں موند
یعنی رات بہت تھے جاگے صبح ہوئی آرام کیا

سودا نے اسی مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے :-

تھا یہ جوانی فکر و تردد بعد از پیری آیا چین
رات تو کاٹی دکھ سکھ ہی میں صبح ہوئی آرام کیا

چونکہ دونوں کا زمانہ ایک ہی ہے اور بدقسمتی سے مشرقی غزل گو شعراء کا کلام غیر تاریخوار محض ردیف کے لحاظ سے مرتب ہوتا ہے اس لئے یقین کے ساتھ نہیں جا سکتا کہ کس نے کس سے فایدہ اُٹھایا۔ بہرکیف اس قسم کی مثال اُردو شاعری میں بہت کم پائی جاتی ہے، زیادہ تر شعرا کا مقابلہ قافیہ کی رعایت کو مدنظر رکھ کر کیا جاتا ہے اس طرح کے مقابلہ میں یہ ضروری نہیں کہ مضمون بھی یکساں ہو بلکہ صرف یہ مدنظر رہتا ہے کہ کس کی بندش زبردست رہی اور قافیہ کی کھپت کس کے یہاں بہتر طریقہ پر ہوئی۔

مثلاً غالب کے اس شعر :-

کوئی میرے دل سے پوچھے ترے تیرِ نیم کش کو
یہ خلش کہاں سے ہوتی جو جگر کے پار ہوتا

کا مقابلہ امیر کے اس شعر سے کیا جاتا ہے :-

جو نگاہ کی تھی ظالم تو پھر آنکھ کیوں چرائی،
وہی تیر کیوں نہ مارا جو جگر کے پار ہوتا

ظاہر ہے دونوں اشعار کے مضمون جدا ہیں مگر قافیہ دونوں کے یہاں یکساں ہے کوئی غالب کے "تیرِ نیم کش" کا رطب اللسان ہے تو کوئی امیر کے "آنکھ کیوں چرائی"، کا مداح خواں تیر نہ غالب کے جگر کے پار ہوا نہ امیر کے۔ غالب کو اسی خلش میں لذت ملتی ہے۔ امیر پار ہو جانے کے متمنی تھے کہ جھگڑا چکتا۔

میرے ایک بزرگ کرم فرما کو شاعروں کے موازنہ سے اذیت ذہنی ہوتی ہے ان کا

یہ کہنا ہے کہ شاعر بٹیر یا مرغ تو نہیں جو لڑایا جائے۔ اس مقولہ میں ظرافت کے ساتھ ساتھ حقیقت بھی جلوہ فرما ہے۔ اگر آپ غور کر کے دیکھیں تو ہر شاعر کی دُنیا جداگانہ ہوتی ہے۔ اندازِ بیان، طرزِ تکلم رنگ طبیعت، سب مختلف ہوتے ہیں۔ جس طرح کوئی دو لفظ ہم معنی نہیں اسی طرح کوئی دو شاعر بھی ہم رنگ نہیں۔ مگر اس کو کیا کیا جائے کہ اُردو شاعری کے خمیر ہی میں باہمی مقابلہ پایا جاتا ہے اور مشاعرہ کی بنیاد ہی اسی پر پڑی ہے۔ ایک مصرع طرح دے کر اس پر طبع آزمائی اور قافیہ پیمائی بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ کس نے کیا " باندھا " اور کس کے یہاں قافیہ اور ردیف کی کیسی " کھپت " رہی۔

رند اپنے اُستاد آتش کے پاس آتے ہیں، غزل سناتے ہیں، ایک شعر تھا ؎

اگر ئی کا ہے گماں شک ہے طلاگیری کا
رنگ لایا ہے دوپٹہ ترا میلا ہو کر

اس شعر پر ان کو بڑا ناز ہے۔ استاد سے داد طلب کرتے ہیں، اُستاد فرماتے ہیں ذرا صبا کو آنے دو، دیکھیں اس نے اس قافیہ میں کیسا شعر " نکالا " ہے۔

لیجئے صبا آگئے۔ سوال ہوتا ہے کہ " میلا " کا قافیہ بھی لکھا ہے۔ عرض کرتے ہیں۔

باغباں بلبل کشتہ کو کفن کیا دیتا
پیرہن گل نہ اترا کبھی میلا ہو کر

آتش رند سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں، دیکھا نہ! اِ شعر یوں کہتے ہیں۔ رند کے چہرے کا رنگ میلا ہو گیا ——— آیئے اب ذرا میر اور راسخ کے دیوان کا مطالعہ کریں پہلے ان اشعار کو دیکھیں جو ہم قافیہ اور ہم ردیف ہیں اس کے بعد بہ لحاظ جذبات و تاثرات کے دونوں کے اشعار کا مقابلہ کیا جائے گا تاکہ معلوم ہو سکے کہ دونوں نے ایک ہی مضمون کو کس انداز سے سپردِ قلم کیا ہے۔ یہ تو مسلم ہے کہ میر کو اولیت کا شرف حاصل ہے مگر یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اسی مضمون کو راسخ نے کس انداز سے قلمبند کیا ہے اور اس میں کہاں تک ترقی کی ہے یا اس سے فایدہ اُٹھایا ہے۔

میر	راسخ
میرے مالک نے مرے حق میں یہ احسان کیا	دل قضا نے جو دیا طرفہ یہ احسان کیا
خاک ناچیز تھا میں سو مجھے انسان کیا	میرے ہاتھ آئینہ دیکر مجھے حیران کیا

میر کا مطلع ایک معمولی مضمون کا حامل ہے۔ خدا نے خاک کو آدم بنا کر جو شرف بخشا اس احسان پر

اظہار تشکر ہے۔ راسخ کے یہاں "احسان" دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے، دل کو آئینہ کہکر شعریت پیدا کی گئی ہے۔ اس آئینہ میں عکس دیکھ کر انسان حیرت میں آجاتا ہے۔

میر	راسخ
ضبط تھا جب تئیں چاہت نہ ہوئی تھی ظاہر	دل لہو ہو کے گرا گریۂ مفرط کی وجہ
اشک نے بہہ کے مرے چہرے پہ طوفاں کیا	خون کے دریا بہے اس قطرے نے طوفان کیا

دونوں نے رو رو کر طوفاں بپا کیا ہے۔ راسخ نے خون کا دریا بہا کر طوفان برپا کیا مگر میر کے اشک نے اور ہی طوفاں بپا کیا کہ راز عشق افشا ہو گیا۔ مضمون گویا مال ہے مگر میر کا شعر بہتر ہے۔

میر	راسخ
مجلس میں رات ایک ترے پرتوے بغیر	ظاہر میں ہم اگر نہ پریشاں ہوئے تو کیا
کیا شمع کیا پتنگ ہر اک بے حضور تھا	پہلو میں دل جو تھا سو بہت بے حضور تھا

میر نے اس قافیہ میں خوب شعر کہا ہے۔ راسخ سے اس کا جواب نہ ہو سکا وہ اطمینان دلانا چاہتے ہیں کہ گرچہ بظاہر میری پریشانی ہویدا نہیں مگر دل پہلو میں بے چین ہے۔ اب دل کا حال سوا خدا کے اور کون جانے۔ میر نے ایک ایسی حقیقت روشن بیان کی ہے کہ رات مجلس میں سارے ساز و سامان کے باوجود تیرے بغیر ایک بے کیفی تھی۔

اسی مضمون کا ایک شعر شاہ مبارک کا کوی عظیم آبادی شاگرد حضرت وحید الہ آبادی کا بھی سن لیجئے:۔

وہ جو اس جشن خسروی میں نہیں
کتنے ساماں ہیں دل کسی میں نہیں

میر	راسخ
ہم خاک میں ملے تو ملے لیکن اے سپہر	تجویز داغ دل کے لئے بے سبب نہ تھی
اس شوخ کو بھی راہ پہ لانا ضرور تھا	اس عضو کا جلانا ہی شاید ضرور تھا

میر کا شعر بہت تیز ہے۔ راسخ کا معمولی ہے۔

میر	راسخ
تھا وہ تو ایک حور بہشتی ہمیں میں میر	یوں مورد جفا اسی تقصیر پہ ہوئے
سمجھے نہ ہم تو فہم کا اپنے قصور تھا	اہل وفا تھے ہم یہ ہمارا قصور تھا

میر کا دوسرا مصرع ضرب المثل ہو گیا ہے۔ راسخ نے اپنا قصور یہ بتایا ہے کہ وفا کرنا ہی جرم ہے اسی سبب سے جفا سہنا پڑی۔ صفت تضاد نے ایک لطف پیدا کر دیا ہے۔

مت ہو دشمن اے فلک مجھ پائمالِ راہ کا — خاک ہوں پر توتیا ہوں چشم مہر و ماہ کا
خاک افتادہ ہوں میں بھی اک فقیر اللہ کا — آنکھ والا رتبہ سمجھے مجھ غبارِ راہ کا

میر کے یہاں ایک صدائے عجز و انکسار ہے وہ محض اپنے خاک ہونے پر قناعت کرتے ہیں اور اس قابل بھی نہیں سمجھتے کہ فلک ان کے درپئے ایذا ہو۔ برخلاف اس کے راسخ کا شعر شان خودداری اور عظمت ہستی کا ترجمان ہے۔ یہ شعر بہت مشہور ہے اور کہا جاتا ہے کہ راسخ جب میر سے ملنے گئے تو یہی شعر لکھکر اندر بھیجا۔ میر نے فوراً باہر آکر راسخ کو گلے سے لگا لیا۔ اس شعر میں مراعاۃ النظیر نے ایک خاص دلکشی پیدا کر دی ہے۔ غبار راہ جب اڑتا ہے تو اوپر جاتا ہے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مہر و ماہ کی آنکھوں کا سرمہ بنتا ہے۔ راسخ کا شعر میر سے بہت زیادہ بلند ہے۔ طوالت کے خیال سے، میں اب اشعار کی تشریح نہ کروں گا۔ چند اشعار میر اور راسخ کے ہم قافیہ اور ہم ردیف لکھ کر فیصلہ ناظرین کے ہاتھ چھوڑتا ہوں:۔

میر	راسخ
تب تو مجھے کیا تھا تیروں سے صید اپنا	رکھتے ہو داغ ناحق مجھ زار ناتواں کو
اب کرتے ہیں نشانہ ہر میرے استخواں کا	اچھا نہیں جلانا اک مشت استخواں کا
میر دیوانہ ہے اچھا، بات کیا سمجھے مری	صبح ہوتے ہی گیا راسخ گلی میں اسکی پھر
یوں تو مجھسے جب ملا میں اس کو سمجھاتا رہا	کل میں ساری رات اُسے باآنکہ سمجھاتا رہا
درہمی حال کی ہے سارے مرے دیوان میں	عاقبت کھینچی پشیمانی ہی صورت گرنے
سیر کر تو بھی یہ مجموعہ پریشانی کا	نقشہ کھینچا نہ گیا میری پریشانی کا
جیتا ہی نہیں ہو جسے آزار محبت	یا قیس تھا یا میں ہوں سزاوار محبت
مایوس ہوں میں بھی کہ ہوں بیمار محبت	دل ہے مرا گنجینۂ اسرار محبت
امکاں نہیں جیتے جی ہو قید سے آزاد	پابند تعلق نہیں ہوتا دل عاشق
مر جائے تبھی چھوٹے گرفتارِ محبت	آزاد ہے ہر شے سے گرفتار محبت
موا کوہکن بے ستوں کھود کر	فقط رنج ہی ہم تو کھینچا کئے
یہ راحت ہوئی ایسی محنت کے بعد	غلط ہے کہ راحت ہے محنت کے بعد

سخن کی نہ تکلیف ہم سے کرو
لہو ٹپکے ہے اب شکایت کے بعد

تھا وہ فتنہ ملنے کے گوں کب کسی درویش کے
کیا کہیں ہم میر صاحب سے ہوئے مفتوں کہاں

آغشتہ خون دل سے سخن تھی زبان پر
رکھے نہ تم نے کان تک اس داستان پر

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

عجب نقشہ ہے، نقاس ازل نے
کوئی چہرہ نہ پھر ایسا بنایا

وعدے ہر روز رہے اور تم آتے ہی رہے
ہم کو دیکھو کہ لگے جینے تو جاتے ہی رہے

اس صحن پر یہ وسعت اللہ رے تیری صنعت
معمار نے قضا کے دل کیا مکاں بنایا

پیدا کہاں ہیں ایسے پراگندہ طبع لوگ
افسوس تم کو میر سے صحبت نہیں رہی.

مجھ کو شاعر نہ کہو میر کہ صاحب میں نے
درد و غم کتنے کئے جمع تو دیوان کیا

جب نامہ کش ہوا وہ تب محفلیں رلائیں
تھا میر دل شکستہ یا کوئی نوحہ گر تھا

سرگزشت اپنی سبب ہے حیرت احباب کی
جس سے دل خالی کیا وہ آہ بھر کر رہ گیا

ہوئے مانع گریہ راسخ کو ہم
سو وے اور روئے نصیحت کے بعد

دست و پا گم کردہ راسخ ہم تمھیں پاتے ہیں آہ
دل کہاں کھو بیٹھے صاحب تم ہوئے مفتوں کہاں

تا خواب مرگ ذکر تھا ان کا زبان پر
نیند آگئی ہمیں تو اسی داستان پر

اوہام ہیں یاں کے اعتبارات
عالم بے اعتبار پایا

اللہ رے صنع صانع تن اسکا جاں بنایا
محبوب کوئی ایسا نازک کہاں بنایا

آنے میں سدا دیر لگاتے ہی رہے تم
جاتے رہے ہم جان سے آتے ہی رہے تم

دل خاتمۂ صنعتِ معمارِ قضا ہے
کیا رکھی ہیں وسعتیں تھوڑی سی جگہ میں

حق تعالیٰ تمھیں زندہ رکھے راسخ صد سال
ہوں گے پھر ایسے کہاں اہلِ طبیعت پیدا

مرثیہ گو دل کے ہی شاعر ہم اے راسخ نہیں
اس لئے رونا رلانا ہی شعار اپنا ہوا

اپنا بھی ماجرائے دل اک مرثیہ سا ہے[1]
بے اختیار روتے ہیں لوگ اس بیان پر

ہم سے نہیں ہو سکتے ضبط آنسو تو اے راسخ
جب قصۂ درد اپنا رو رو کے سناتے ہو

---

[1] اسی مضمون کے اور شعر ملاحظہ ہوں :-

(بقیہ فٹ نوٹ صفحہ ۳۳ پر ملاحظہ ہو)

ہمیشہ رونا کڑھنا سینہ کوبی ہر زماں کرنا
ہر حرف جگر پر ہے الماس فشاں گویا

عزا خانہ کیا دل کے مرے ماتم نے دنیا کو
تم آپ بھی روتے ہو ہم کو بھی رُلاتے ہو

ادراک کو ہے ذاتِ مقدس میں دخل کیا
کچھ نہ سمجھے کہ کسو سے ترے

اِدھر نہیں گزار گمان و خیال کا
بارے اتنا تو ہم نے سمجھا ہے

ہے قسمت زمین و فلک سے غرض نمود
مدعا عالم سے اپنا ہی فقط دیدار تھا

جلوہ وگرنہ سب میں ہے اسکے جمال کا
دید کو اپنے یہ آئینہ اُسے درکار تھا

سب کھلا باغِ جہاں الا یہ حیران و خفا
فصل گل لائی شگوفے تو بہت پر تم بن

جس کو دل سمجھے تھے ہم سو غنچہ تھا تصویر کا
دل ہی تصویر کے غنچے کی طرح وا نہ ہوا

اتنے اشعار کے مقابلہ کے بعد آپ اس نتیجہ پر پہونچ گئے ہوں گے کہ میر اور راسخ کے کلام میں بہت سی باتیں مشترک ہیں۔ انداز بیان دونوں کا یکساں، غم والم کی تصویر دونوں جگہ موجود، رونا رُلانا دونوں کا شیوہ، چوٹ کھایا ہوا دل، آنسو سے لبریز آنکھیں، دونوں کے یہاں مساوی ہیں، ایک چیز جو راسخ کو میر سے ممیز اور ممتاز کرتی ہے وہ بادۂ تصوف ہے۔ راسخ کے یہاں میر سے زیادہ تصوف کا نشہ ہے اور اس حیثیت سے راسخ، میر سے زیادہ درد سے مشابہ ہیں، میخانہ تصوف میں کہیں کہیں تو راسخ، حافظ کے ہم نوالہ ہم پیالہ نظر آتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:۔

حافظ	راسخ
گناہ اگرچہ نہ بود اختیار ما حافظ	ہاں معترف جرم ہی رہ پیشِ خداوند
تو در طریق ادب کوش و گو نگاہ من است	ہے شرط ادب، گو تو گنہگار نہ ہووے
میاں عاشق و معشوق ہیچ حایل نیست	خودی ہے تیری نقاب اسکے روے زیبا کا
تو خود حجابِ خودی حافظ از میاں برخیز	اُٹھا دے اس کو اگر ذوق ہے تماشا کا

دوسری چیز جو راسخ کو میر سے ممیز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ میر کے کلام میں رطب و یابس کی فراوانی ہے، راسخ کے

(بقیہ فٹ نوٹ صفحہ ۳۲)

رقت آور بہت ہے اے راسخ
ہے غزل یا کہ مرثیہ ہے یہ

راسخ تو آہ مرثیہ گو اپنے دل کے ہیں
رونا رُلانا بس یہی انکا شعار ہے

؎ عرفی: حدِ حسن تو بادراک نشاید دانست
دیں سخن نیز باندازۂ ادراکِ من است

یہاں کلام میں ہمواری ہے اور تقریباً ہر غزل منتخب ہے۔ میر کے بعض اشعار فحش و عریاں ہیں اور ان میں ابتذال حد سے زیادہ ہے۔ راسخ اس حیثیت سے بہت محتاط واقع ہوتے ہیں۔ میر کی طرح راسخ کو بھی اپنی عظمت کا احساس تھا، جس طرح میر نے اپنی استادی کا دعویٰ کیا ہے اسی طرح راسخ نے بھی بلند آہنگی سے اس نغمہ کو چھیڑا ہے۔ ملاحظہ ہو:

استادِ فنِ ریختہ راسخ ہیں بعدِ میر ——— اب شاعروں میں ہند کے ایسا کہاں ہے اور

مایہ دارِ سخن اب کون ہے ہم سا راسخ ——— شاہ اقلیم معانی ہوئے ہم میر کی طرح

زندہ ہے نام میر، راسخ سے ——— کون ہے شاعروں میں ایسا آج

راسخ کے شاعرانہ کمال میں کلام نہیں، اس بیچارہ کا قصور اگر ہے تو یہی کہ بہار میں پیدا ہوا۔ پرانے تذکرہ نویسوں نے بھی اس کے بارے میں بخل اور تعصب سے کام لیا، صرف دو دو لفظوں میں ٹال دیا ہے۔ راسخ کے کلام سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ وہ بنارس، کلکتہ اور لکھنؤ گئے تھے، کلام سے لکھنؤ کا جانا کم از کم دو بار ثابت ہوتا ہے۔ اس دفعہ عہدِ آصف الدولہ میں جب میر بقیدِ حیات تھے۔ (آصف الدولہ کا انتقال ۱۷۹۷ء میں ہوا) دوسری بار وہ عہدِ غازی الدین حیدر میں لکھنؤ گئے، جب غازی الدین وزیر تھے۔ ۱۸۱۴ء میں وہ مسندِ وزارت پر بیٹھے اور ۱۸۱۹ء میں بادشاہ بن گئے۔ راسخ نے ایک مثنوی ان کے حضور گزرانی ہے جبکہ وہ وزیر تھے۔ قیاس چاہتا ہے کہ یہ زمانہ ۱۸۱۵ء سے ۱۸۱۸ء تک کا ہوگا۔ لکھنؤ میں راسخ نے مشاعرہ میں بھی شرکت کی ہوگی کیونکہ ان کی ایک غزل پر ان کی بیاض میں یہ نوٹ ہے کہ "غزل تازہ کہ در لکھنؤ نوشتہ شد"۔

راسخ کا کلام ان کے انتقال کے بعد مرتب ہوا، ان کا مکمل دیوان ۱۲۶۸ھ کا لکھا ہوا خدا بخش خاں کی لائبریری میں موجود ہے، ایک بیاض اور بھی وہیں ہے جس میں زیادہ تر ان کی ابتدائی غزلیں ہیں اور مطبوعہ دیوان میں موجود ہیں۔ راسخ کا دیوان ۱۳۱۱ھ میں خیر المطابع عظیم آباد (پٹنہ) سے شایع ہوا جو اب کمیاب بلکہ نایاب ہے۔ راسخ کا قیام کلکتہ میں بھی رہا ہے اور وہاں بھی ان کی مقبولیت رہی ہوگی۔ ان کی مثنویاں جو میر کے جواب میں ہیں بہت مقبول ہوئیں، ان کی مثنوی مسمّٰی بہ "ناز و نیاز" کا ایک مطبوعہ ٹائپ نسخہ کتب خانہ قادریہ اسلام پور میں محفوظ ہے۔ خاتمہ پر ناشر کا نوٹ قابلِ وقعت ہے۔

"بعد حمد و نعت کے ارباب شوق و اصحاب ذوق پر ظاہر ہو جیو کہ آ مثنوی غلام علی عظیم آبادی کی جس کا تخلص راسخ ہے کہی ہوتی ہے، ہر چند یہ بیچارہ پوربی ہے پر گفتگو اس کی دلی اور لکھنؤ والوں سے کم نہیں، ملاقاتیوں میں میر تقی میر کے ہے۔ جب میر تقی نے بعض شعر اس کا اس کی زبانی سنا اٹھ کر گلے لگا لیا اور بہت سی تعریف و توصیف کی، سبحان اللہ میر اور سودا نے ریختہ گوئی میں کیا ہی نام نکالا ہے جس کی طرف ادنیٰ التفات

کیا وہ شاعر بے بدل بن گیا۔ اب ہزار کوئی سر بہ سنگ ہو اس کی پاسنگ کو نہ پہونچ سکے۔ ایں مثنوی در ۱۲۶۰ھ بہ طبع اخوان الصفا از انہام عاصی غلام حیدر بہ طبع رسید۔ باقی چہار مثنوی کہ در جواب مثنویات میر است عنقریب بہ طبع می رسد۔ انشاء اللہ"۔

شیفتہ، گلشن بے خار (۱۲۵۰ھ) میں راسخ کے متعلق صرف یہی لکھتے ہیں "غلام علی نام، درویشانہ می زیست۔ در ۱۲۴۰ھ[1] فوت شد" مولوی کریم الدین نے تذکرۃ الشعراء میں حرف بہ حرف یہی نقل کر دیا ہے۔ نساخ قطعہ نخب (۱۲۷۶ھ) میں لکھتے ہیں کہ "شیخ غلام علی عظیم آبادی شاگرد مرزا بھجو فدوی۔ میر تقی کو بھی اپنے شعر دکھاتے تھے۔ ۱۲۳۸ھ میں انتقال کیا۔ شعر اچھے ہوتے ہیں۔ دیوان اور مثنویاں نظر سے گزریں"۔

مضمون کافی طویل ہو گیا۔ تلاش و جستجو سے راسخ کے بہتیرے اشعار ایسے مل سکتے ہیں جو میر کے مقابلہ میں پیش کئے جائیں۔ یہ کچھ ضرور نہیں کہ سب کے سب میر کے برابر یا ان سے برتر ہوں مگر یہ یقینی ہے کہ پست درجہ کے ہرگز نہیں۔ راسخ کے یہاں ہم واری ہے۔ میر کی طرح "پستش بہ غایت پست و بلندش بغایت بلند" کی مثال راسخ کے یہاں کم ملے گی۔ میر کے یہاں اعلیٰ درجہ کے اشعار جس فراوانی کے ساتھ دستیاب ہوتے ہیں راسخ کے یہاں ایسے "تیر و نشتر" نہیں، مگر پھر بھی راسخ کے یہاں صاف، ستھرے اور معیاری اشعار کی کمی نہیں میر کے اشعار آپ نے بہت سنے اور دیکھے ہوں گے اب ذرا راسخ کے کلام کی بھی سیر کیجئے اور خدارا انصاف کیجئے کہ جو ایسے بلند اشعار کہہ سکتا ہو وہ ایسی ہی بے توجہی کا مستحق ہے:-

کاش یوں تیرہ نہ یہ آئینۂ دل ہوتا — صاف ہوتا تو رخِ یار کے قابل ہوتا

دور میں اس کی مست آنکھوں کے — محتسب بھی شراب خوار ہوا،

پیش ازیں تم تھے جہاں اب سبب شادی ہے — اس مکاں کے در و دیوار کو دیکھا کرنا

ان مست آنکھوں کو دیکھ کر شیخ — دیکھیں گے پار سا رہے گا!!

ہے اس محبوب کا سراپا — راسخ دامِ نظر ہمارا

---

[1] سال وفات راسخ ۱۲۳۸ھ محقق ہے۔ مولوی انور علی یاس رئیس آرہ شاگرد راسخ نے تاریخ وفات لکھی:-

ز دنیا شیخ من راسخ تخلص، — سفر کردہ دلِ من گشت مغموم،

تو گوئی شعر گوئی بذلہ سنجی — بہ فوتش از جہاں گردید معدوم

درونش معدن انوار مخفی — دلِ او مخزنِ اسرار مکتوم

چو خواہم یاس تاریخ وفاتش — کنم با دل حساب شیخ مرحوم - ۱۲۰۴×۳۴ = ۱۲۳۸ھ

مرنا اس بن کہ جیتے رہنا، راسخ کہو کیا قرار پایا؟

معنی کے تئیں ہم نے تو صورت ہی میں پایا نقاش ہمیں نقش کے اندر نظر آیا

مت پوچھو مجھ سے حال میرا حیرت زدہ کیا بیاں کرے گا

جی میں ہے لاکے دکھاؤں کوئی بجھتا سا چراغ ان پہ احوال زبوں کچھ تو ہو روشن اپنا

کاش ہم کو خبرِ بے خبری بھی نہ رہے، نقص یہ ہے کہ ابھی اتنے خبردار ہیں ہم

کس قدر بوقلموں جلوہ ہے اپنا محبوب ایک بھی اس کی تجلی نہیں تکرار کے ساتھ

صحنِ چمن بنا ہے دامانِ کوہ و صحرا دیکھو تو خوں فشانی اس چشم خوں فشاں کی

محو کیا نقش محبت ہو کہ اربابِ وفا، جتنے مٹتے گئے اتنے ہی نمودار ہوئے

ہوئے ہیں پیر ہم اب دیدنی رونا ہمارا ہے پلک پر اپنے آنسو صبح پیر کا ستارا ہے

یہی کہہ کہہ کے مارا اپنے بیمار محبت کو کہ تو مرنے سے ڈرتا ہے بہت جی تجھکو پیارا ہے

نہیں ہوش والوں پہ کچھ حسد مجھے رشک ہے تو انھوں پہ ہے جنھیں تیرے جلوے کے سامنے مری طرح بیخبری رہی

دل قیمتی ہوا جو شکست آشنا ہوا، یہ شیشہ ٹوٹنے سے جواہر بہا ہوا

کاش مخصوص یک نگہ ہوتی، کیوں تجلی یار عام ہوئی

(پروفیسر) عطاء الرحمان

ضرورتِ شادی

ایک مسلم سنّی الحنفی نا کتخدا ۲۶ سالہ خوبصورت، شریف خاندان، نیک چلن، خوش اطوار لڑکے کے لئے جو بمبئی یونیورسٹی کا بی۔ ایس۔ سی اور امریکہ کا ایم۔ ایس او۔ ایم۔ اے ہے اور امریکہ میں علٰحدہ تجربہ بھی حاصل کیا ہے اور عنقریب امریکہ سے واپس آکر کسی اعلیٰ عہدہ پر برسرِ روزگار ہوگا۔ ایک معزز خاندان کی تعلیم یافتہ لڑکی کی ضرورت ہے جو سلیقہ شعار جملہ امور خانہ داری میں ماہر ہونے کے علاوہ قبول صورت بھی ہو۔ رشتہ ہندوستان یا پاکستان کسی بھی جگہ ہو سکتا ہے۔

پوسٹ بکس نمبر ۲۷ امل۔ نیر (مشرقی خاندیش)

صوبہ بمبئی Amalner (E. Khandesh)

افسانے میں نفسیاتی و جنسیاتی میلانات

نفسیاتی مطالعہ دور جدید کا ایک قابل قدر کارنامہ ہے ۔ جس کی مدد سے اب وہ پہلو بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جو اس سے پہلے پیش نہیں کئے جا سکتے تھے، فطرت انسانی کی وہ نیرنگیاں جو عجیب عجیب انداز سے ظاہر ہوا کرتی ہیں اور جن سے ہم زیادہ واقف نہیں تھے، آج جانی پہچانی چیزیں معلوم ہوتی ہیں ۔ اگر افسانے میں کسی کردار سے متضاد حرکات سرزد ہوں یا افسانہ نویس کسی بات کو کھل کر بیان کرنا نہیں چاہتا ہے تو نفسیاتی تجزیہ ہی کی مدد سے ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں ۔

قاعدہ ہے کہ ہر نئی چیز ابتدا میں زیادہ متوجہ کرتی ہے ۔ اور اس میں کچھ غلط چیزوں کا بھی اضافہ ہو جاتا ہے چنانچہ ادب میں بھی ایسا ہی ہوا ۔ ہمارے یہاں کے بعض ادیبوں نے تقلید محض پر عمل کر کے اس اضافے کو صرف نفسی فریب کاریوں کا عکس ظاہر کیا ۔ اس غلطی کی بنیادی وجہ فرائڈ و مارکس کے ادبی نظریات کا ٹکراؤ ہے ۔ جس میں بڑے بڑے فن کار اپنے آپ کو سنبھال نہ سکے ۔ کیونکہ دونوں کے ادبی نظریات انتہا پسندانہ تھے ۔

جس وقت اشتراکی ادب اپنے فلسفیانہ طرازیوں کے ساتھ مقبول ہو رہا تھا ۔ اسی وقت فرائڈ کا نظریہ جنسی سامنے آیا ۔ ان دونوں میں باہم تضاد تھا ۔ اس لئے کہ معاشی قدروں کو اصل چیز مانتے ہوئے جنسی رابطے کو بنیاد نہیں مانا جا سکتا ۔ اشتراکی نقطۂ نظر کے مطابق زندگی ایک مسلسل دائم الجدت جدلیاتی کشمکش ہے ۔ جس کا تعلق صرف معاشیات سے ہے ۔ اسی اصول پر ادب کو اشتراکیت کا آلۂ کار قرار دیا گیا ۔

برخلاف اس کے فرائڈ کے نظریہ کے مطابق انسان کے تمام افعال اس پنہاں کشمکش کا نتیجہ ہیں جو جنسی رابطے کی شکل میں اس کے اندر موجود ہے ۔

اشتراکی ادب میں معاشی اقدار کو تنہا بنیاد مان کر اس میں یکسانیت پیدا کر دی گئی تھی ۔ یا زیادہ واضح الفاظ میں یوں سمجھئے کہ اشتراکی مفکرین کے نزدیک ادب کا مقصد صرف مارکسی معتقدات کی نشر و اشاعت ہی تھا ۔ یہ ظاہر ہے کہ صحیح طور پر اشتراکیت اس وقت تک قایم نہیں ہو سکتی جب تک کل دنیا یا اس کا بڑا حصہ اسکا معتقد نہ ہو جائے ۔ جس کے لئے ایک طویل تر مدت چاہئے اور ایک غیر معین زمانہ تک ادب کا صرف ایک ہی طریقہ پر

قایم رہنا ممکن نہیں - نظام دنیا کی طرح انسانی مزاج بھی کسی انتہا پسندی کو عرصہ تک گوارا نہیں کر سکتا۔ نیز جمالیات اور حقایق کے دوسرے تصورات بھی قطعاً فنا نہیں ہو سکتے۔ اس لئے ضروری تھا کہ لوگ مارکسی ادب سے بیزاری کا اظہار شروع کر دیں۔ یہی وجہ تھی کہ جب فرائیڈ کا غیر حقیقی اور بورژوا نظریۂ جنسی سامنے آیا تو باوجودیکہ اشتراکی شریعت میں رجعت پرستی کو منہ لگانا کفر تھا اس اصول کو گلے لگا لیا گیا۔ ان میں سے اکثر لوگوں نے تو شعوری طور پر اس کو برتا تاکہ اس طرح وہ اپنے فن میں ایک تابناک رنگارنگی اور عام کشش پیدا کر سکیں۔ اور کچھ لوگ غیر شعوری طور پر متاثر ہوئے۔

اُردو افسانہ نویسی کا جدید ارتقاء یورپ کی فیض بخشی کا مرہون ہے اور اس پر یورپ کے مختلف دبستانوں کے مشاہیر کا کافی اثر ہے۔ یورپ میں چونکہ عورتوں کو آزادی عرصہ سے حاصل تھی۔ اس لئے وہاں فرائیڈ کے نظریہ کو بڑا فروغ حاصل ہوا۔ ہمارے یہاں افسانہ نگاری میں یہ رجحانات وہیں سے آئے ہیں۔ اُردو کے افسانہ نگاروں نے نفسیاتی کیفیات کو جنسیات سے متعلق کر کے افسانہ نویسی میں ایک نئی شاہراہ قایم کی۔ لیکن چونکہ اکثر ادیب زندگی کی اعلیٰ قدروں، کائنات کی بیکراں وسعت اور فکر و نظر کی گہرائیوں سے کم آشنا تھے۔ لہذا حقیقت نگاری کے توازن کو قایم نہ رکھ سکے اور غلط روی کا شکار ہو گئے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ ترقی پسند جو چیخوف کو اچھا مانتے ہیں اور موپاساں کو مطلق رومانیت کا عکاس بتاتے ہیں، جب خود کچھ لکھتے ہیں تو بجائے چیخوف کے موپاساں ہی سے قریب تر چلے جاتے ہیں۔

عجیب بات یہ کہ دور جدید کے "ترقی پسند" ناقدین، یونتوان تمام چیزوں کو غلط بتاتے ہیں جو اشتراکی نصب العین سے ذرا بھی دور ہوں۔ لیکن افسانہ نویسی میں اس اصول کو قایم نہ رکھا جا سکا۔ ایک دو افسانہ نویس ایسے بھی ہیں جنھوں نے کسی حد تک اس پابندی کو افسانے میں قایم رکھنے کی کوشش کی لیکن یہ بات چونکہ فن کے نقطۂ نظر سے قطعاً غیر فطری ہے لہذا ایسے افسانے، افسانے کے بجائے اسکوریڈیو کے نشریات معلوم ہوتے ہیں (جیسے خواجہ احمد عباس کے بعض افسانے)

نظریات کے اس انتہا پسندانہ ٹکراؤں میں فن کاروں کی کم نظری کے باعث نفسیات غلط روی کا ذریعہ بن گیا۔ تجزیۂ نفسی بجائے خود بہت عمدہ چیز ہے۔ لیکن ستم ظریفی یہ ہوئی کہ ان فنکاروں نے اس کو صرف جنسی تشریح کے لئے وقف کر دیا۔

پھر لطف یہ ہے کہ آپ کسی اشتراکیت پسند ادیب سے اس کے متعلق گفتگو کیجئے تو وہ بڑی شد و مد سے فرائیڈ کی امامت سے انکار کرے گا۔ اور کہے گا کہ ہم کو اس کے مفروضات سے کوئی دلچسپی نہیں۔ لیکن اگر آج ہندوستان کے "ترقی پسند" افسانہ نگاروں کے افسانے دیکھے جائیں تو ایک بڑا حصہ اسی سہل پسندی کا شکار ملے گا

"ترقی پسندوں" کی رفتار و گفتار میں یہ تباین اس قابل ہے کہ اس پر ان کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہئے۔ آج جس بے ساختگی سے جنسیات پر ریسرچ کی جا رہی ہے اور جن جن عنوانات سے اس کو پیش کیا جا رہا ہے اس سے اندیشہ ہے کہ ہم شاید رومانیت پرستی کے اس قدیمی دور کی طرف لوٹ رہے ہیں جس نے مدت تک لوگوں کو ذہنی طور پر رسم پرستی کا گرویدہ بنائے رکھا۔۔۔۔ حالانکہ آج ہم ایسے سارے سرمائے کو خارج از بحث قرار دیتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ رومانی ادب میں انفرادیت کو زیادہ دخل ہوتا ہے۔ یہ بات کسی حد تک ٹھیک بھی ہے اور اسی بنا پر ہم کہتے ہیں کہ حقیقت نگاری کو بالحاظ اسلوب و مواد اس سے علٰحدہ ہونا چاہئے۔ یعنی اس میں فنکار کے شخصی و ذاتی رجحان کے بجائے عام حقیقتوں اور عامۃ الورود صداقتوں کا سیدھا سادھا بے لاگ بیان ہو اور فنکار اپنی پسند یا عدم پسند کا اس طرح اظہار نہ کرے کہ وہ اس کے نظریے کی نشر و اشاعت معلوم ہو۔ وہ ہر واقعہ کو بیان تو ویسا ہی کرے جیسا کہ وہ ہے، نیز اس کے بیان کے لئے الفاظ و اسلوب بھی ایسا متین و جزیل اختیار کرے کہ اس کی واقعیت مجروح نہ ہو۔ وہ اس میں جا بجا ایسے اشارے بھی ضرور کرتا جائے جو واقعہ کے افادی پہلو کو روشن کرنے والے ہیں اور درمیان میں وہ نفسیاتی تجزیے سے پرکاری بھی کرے۔

ایک بات قابل غور ہے۔ افسانہ نویس معاشرت کے ہر حصے کا نقاد ہے۔ یہ بات ظاہر ہے کہ ہر طبقے اور ہر فرد کی زندگی یکساں نہیں ہو سکتی۔ اور نہ ہر شخص کے خیالات ایک طرح کے۔ اب اگر کوئی افسانہ نگار صرف ایسے ہی واقعات کا ذکر کرے جن میں صرف جنسیاتی تصادم کارفرما ہے تو یقیناً ہم اس کو ایماندار نہیں کہہ سکتے اور ہم کو ماننا ہوگا کہ فن کار اس استلذاذ میں اتنا از خود رفتہ ہے کہ وہ اس کے سوا کسی چیز کو پسند ہی نہیں کرتا۔

قدیم قصے کہانیوں اور داستانوں پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں غیر متعلق باتیں زیادہ ہوتی ہیں۔ اور آغاز و انجام بھی ایک سا ہوتا ہے۔ لیکن سچ پوچھئے تو ہمارے ان افسانہ نگاروں میں بھی یہی سپاٹ پن ملتا ہے۔ یہ حضرات ہر قسم کے واقعات میں جنسی محرکات کو اس طرح ملا دیتے ہیں گویا دنیا میں اب سوائے ان کے اور کوئی بات ہے ہی نہیں۔ (جیسے ممتاز مفتی، عصمت، منٹو وغیرہ کے افسانے) اس قسم کے افسانوں کا پورا مجموعہ پڑھ جائیے، چیختے ہوئے الفاظ کے ساتھ مریضانہ ذہنیت کا بیان اس ہمہ گیری کے ساتھ ملے گا جیسے کہ یہی اصل حیات ہے۔

جنسیات کی اہمیت سے انکار نہیں۔ لیکن اس کو اس طرح پیش کرنا کہ اس سے ذوق تلذذ بڑھے کوئی اچھی بات نہیں۔ ادب کو "تنقید حیات" کہا گیا ہے۔ لیکن حیات اتنی پابند نہیں کہ وہ صرف "تنگنائے جنس" ہی کی نذر کر دی جائے۔ یہ تو درحقیقت مکروہ قسم کی رجعت پرستی ہے۔ آخر قدیم ادب کے اس خواب آور سرمائے اور اس ذخیرے میں فرق ہی کیا ہے۔ بلکہ یہ تو ذہن کو اور زیادہ مفلوج کرنے والی ہے، بقول مجنوں گورکھپوری

"ہمارے ادب کا نصف سے زیادہ حصہ رومانی انداز لئے ہوئے ہے۔ اب بھی ہمارے منظومات اور افسانوں کے بیشتر حصے میں سوا ایک مدہوشانہ ربودگی اور والہانہ جنسی خود باختگی کے اور کوئی نمایاں خصوصیت نہیں ملتی اسلوب اور انداز بیان میں نیا پن ضرور ہوتا ہے مگر یہ افسانے اور منظومات اب تک زندگی کا وہی مسخ تصور پیش کر رہے جو فرائیڈ کی مریضانہ نفسیات کا سنگِ بنیاد ہے۔ اور جو زندگی کے ہر سانحے اور ہر مسئلے کو بگڑے ہوئے جنسی شعور کی روشنی میں دیکھتا ہے۔ زندگی کی یہ ہمہ جنسی (Pan Sexual) تاویل ہماری نئی نسل کے لئے ایک مستقل خطرہ معلوم ہوتی ہے" (پردیسی کے خطوط)

ہمارے یہاں قدیم یونانی علم الاصنام کے پرستار کچھ ایسے موجود ہیں جنھوں نے افسانہ نگاری میں ایک نئے اسلوبِ کا اضافہ کیا۔ ان حضرات نے تصوراتی فضاؤں میں ایک نئی دنیا تلاش کی جس کا ہر قطعہ رنگ و نور سے معمور ہوتا ہے اور ہر منظر حریف ارم۔ ان رنگ و بو کی شدادی چمن بندیوں میں محبت کے طلسمی افسانے مرتب ہوتے ہیں اور اسلوب بیان کی دلکشی کے باعث جھوٹ سمجھتے ہوئے بھی ان سے لطف اٹھاتے ہیں۔

ان افسانہ نویسوں نے جذبۂ جنسی کو اتنی فراوانی کے ساتھ پیش کیا کہ نفسیاتی تجزیہ کے معنی محض جذباتی ابھار کے ہو گئے۔ حالانکہ انسان کے اندر جنسیاتی میلانات کے سوا دوسرے جذبات بھی ہوتے ہیں اور انسان کو صرف شہوانی جذبہ ہی کی بنا پر انسان نہیں ہے۔

انسان کو حیات کے جدلیاتی پہلو سے کچھ دیر کے لئے غافل کر دینا اور پیکر تراشی کی فضاؤں میں پہونچا دینا کسی طرح مستحسن نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اسی اصول پر ہم ان "خیال بند" ادیبوں کے تراشوں کو کسی بلند مرتبے کی چیز نہیں سمجھتے کیونکہ "تصویر سازی" حقیقت نگاری کے پہلو بہ پہلو نہیں رکھی جا سکتی۔ مارکس نے مذہب کو افیون بتایا تھا۔ اگر وہ آج زندہ ہوتا تو دیکھتا کہ اس کا فیصلہ کتنا غلط تھا۔ افیون کی یہ چبھتی مذہب پر زیادہ صادق آتی ہے یا ان حقیقت فراموش فن کاروں کے ترقی پسند آرٹ پر؟ رشید حسن خاں

ہندوستان اور پاکستان کی تمام کتابوں

کے لئے

یونیورسل بک ڈپو۔ محمد علی روڈ

بمبئی (۳)

ترقی پسند تحریک

ہم اگر تاریخ ادب کا مطالعہ کریں تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی کہ کسی زبان یا ملک کا ادب ہمیشہ کسی ایک منزل پہ قایم نہیں رہا، ——— اور ہر آیندہ دور اپنے پچھلے دور کے مقابلہ میں گھٹیا سستا رہا ہے جسکے اسباب ہیں فرد کی تربیت اس کا ماحول کرتی ہے اور افراد جماعت کی تنظیم و تشکیل کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ فرد کو جماعت سے اور جماعت کو فرد سے علٰحدہ نہیں کر سکتے افراد کی مثال خام مواد کی سی ہے اور جماعت ان خام مواد سے تعمیر کردہ عمارت۔ آئیڈیل سوسائٹی کے لئے افراد کی ترقی اور ان کا آئیڈیل ہونا بھی ضروری ہے۔ اس باب میں لینن کا یہ قول بالکل درست ہے کہ "ہر بڑے فنکار کی پیداوار میں انقلاب کے چند اہم ترین اجزا ضرور موجود ہوتے ہیں"۔ یہ اجزا اس فنکار کے تجربات ہوتے ہیں جن سے وہ متاثر ہوتا ہے اور وہ ایک فنی شکل میں سامنے آجاتے ہیں بڑا فنکار قوت حاسہ بدرجہ اتم لیکر پیدا ہوتا ہے اسی لئے وہ ترقی پسند اثرات قبول کرتا ہے اور انھیں حسن کے ساتھ پیش کرتا ہے جب انسان غاروں سے نکلا تو لکڑیوں کے ذریعہ وہ ترنم اور موسیقی پیدا کرتا تھا۔ وحشی انسان اسی آواز پر رقص کرتا تھا اور یہی اس دور کی شاعری تھی۔ آج سے تقریباً ڈھائی ہزار سال پہلے یونان میں EURIPIDES اور SOPHOCLES نے اپنے گرد کی زندگی سے اثر قبول کیا اور اس اثر کی جھلک ان کے لافانی ڈراموں میں موجود ہے۔ جب عام لوگ اندھیرے غار کی تاریکی سے گھبرا چکے تھے اس وقت بھی Carlyle, Dante, Arnold, Rousseau, Goethe اور Shelley اور دوسرے بڑے ادیب اپنے اپنے زمانہ میں اسی تاریکی میں روشنی کی ایک کرن دیکھ چکے تھے اور اسطرح ادبی رجحانات میں ترقی ہوتی گئی اور ادب میں ترقی پسندی کی روایت قایم ہوئی۔ انگریزی کے پہلے شاعر چاسر کی تخلیقات کا مطالعہ کیجئے تو وہاں بھی انسانیت کی اعلیٰ قدریں بکھری ہوئی ملیں گی انگریزی ادب میں کلاسیکی، رومانی وکٹورین اور جارجین ادوار کے ادیبوں اور شاعروں کی تخلیقات ادبی کو صرف اس لئے فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ان خیالات کے حامل نہ تھے جنھیں آج ترقی پسند خیالات سمجھا جاتا ہے۔ شیکسپیر، کولرج، ورڈسورتھ، شیلے، بلیک، ٹینی سن، ہنلے کی تخلیقات میں زندگی کے بیش قیمت تجربات کے چھینٹے موجود ہیں۔ کہیں اظہار جذبات میں شدت ہے، کہیں تجربات اور ان کے بیان میں نیا پن ہے اور کہیں اسلوب اور زبان میں انقلاب۔ اسی بنا پر فرانس کی مختلف ادبی تحریکات میں ہمیں ایمیلی زولا اور گائی ڈی موپاساں، اونورڈی بالزاک جیسے حقیقت

فطرت نگار خنکار مل جاتے ہیں۔ روس کی مختلف تحریکات کا جایزہ لینے پر بھی ہمیں ٹالسٹائی، چیخوف، گورکی اور میکوڈیسکی کی شخصیتیں مل جاتی ہیں جو انقلاب روس کے قبل بھی روسی ادب کو نئے اثرات، نئی زندگی اور نئی حیات بخش رہے تھے۔ ہندوستان بھی ادب کے جدید تحریکات سے باخبر تھا۔ جس کا ثبوت کالیداس کے ناٹکوں سے ہو سکتا ہے۔ گو عکس دھندھلا ہے مگر یہ تصور کالیداس کا نہیں بلکہ زمانے کا ہے۔ ہندی میں تو میتھلی شرن گپت کی "بھارت بھارتی" جدید ہندی ادب میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ پھر ایودھیا سنگھ اپادھیائے "ہری اودھ" اور پریم چند بھی تو ترقی ہی کی راہ دکھا رہے تھے۔ بنگلا ادب نے ٹیگور پیدا کیا۔ آپ ٹیگور کو رجعت پرست سمجھیں تو سمجھیں، میں تو نہیں سمجھتا۔ ٹیگور کے علاوہ نوین چندر سین، ڈی ایل رائے اور قاضی نذرالاسلام جیسے فنکار بھی ادب میں خاص اہمیت رکھتے ہیں اور کناڑی کا مشہور شاعر اناگولا اور گجرات کا غیر فانی فنکار اردشیر خبردار کا نام بھی اسی سلسلہ میں لیا جا سکتا ہے۔

اُردو میں ترقی پسندی کی روایت تلاش کرنے کیلئے ہمیں آج سے کوئی سو سال پہلے جانا ہوگا جب ہندوستانی احساسات کا دبا ہوا کوہ آتش فشاں پھٹ پڑا تھا اور ---------- زندگی کے ہر شعبہ (ادب، سیاست، معاشرت اور مذہب) ---- پر اس تاریخی واقعہ کا اثر ہوا۔ اُردو شاعری جب پیدا ہوئی تو صوفیوں کی گود میں کھیلنے لگی۔ جب مغلوں کا تسلط سارے ہندوستان میں ہو گیا تو انھوں نے اسے صوفیوں سے لے لیا۔ درد، سودا، میر، میر حسن، انیس اور غالب انھیں دنوں کی یادگار ہیں۔ ان میں بھی کسی کے یہاں شکوۂ آبلہ ہے تو کوئی شہر آشوب کا رونا روتا ہے اور کوئی نوابوں اور رئیسوں کی زندگی کا خاکہ کھینچ رہا ہے کسی کو خالق مطلق تک پہونچنے کی لگی ہے، کوئی مذہبی ہیروؤں کی عظمت کا راگ الاپتا ہے اور کوئی شمع خموش کی خموشی کا جواز بتلا رہا ہے۔ ان سب کا بیان ان کا اپنا ہے، دلکش، حسین اور موزوں۔ اسی دور میں ایک جوگی پیدا ہوا، وہ جوگی نہ کسی تحریک کی پیداوار تھا، نہ کسی دور کا نمایندہ۔ وہ نہ کسی دربار کا درباری شاعر تھا اور نہ وہ شاعری صرف اپنی تفریح کی خاطر کیا کرتا تھا۔ وہ ہندوستان کا شاعر تھا کیونکہ اس کی بہار ہندوستان کی بہار تھی۔ اس کے تہوار، اس کے پرب، اس کے پھل پھول، باغ جنگل، برسات اور بہار سب ہندوستانی ہیں اور صرف یہی نہیں اس کی زبان بھی اس کے زمانے کے ہندوستان کی زبان ہے۔ وہ جوگی نظیر اکبرآبادی تھا۔ پھر غدر ہوا۔ غدر نے ہندوستان کے بسنے والوں کو ایک نیا تصور دیا اور ایک نئی حیات بخشی۔ اُردو شاعری اور اُردو ادب میں بھی ہم ترقی پسندی کی روایتیں وہیں سے تلاش کر سکتے ہیں۔ حالی، سرسید، نذیر احمد چراغ علی، شبلی، آزاد اور ذکاء اللہ اُردو ادب کے وہ ستون ہیں جن پر اُردو ادب کی تعمیر قایم ہوئی اور یہ بنیاد بڑی مضبوط ہے کیونکہ اب تک اُردو کی عظیم الشان عمارت انھیں بنیادوں پر کھڑی ہے اور ایسے ایسے

بھونچال آئے تب بھی اس عمارت کی بنیادوں میں جنبش تک نہ ہوئی - غدر کے بعد دوسرا تاریخی واقعہ جنگ عظیم ہے - پہلی جنگ عظیم کا اثر ہندوستان پر بڑے شد و مد سے پڑا - ہندوستان ایک زراعتی ملک ہے وہ اب صنعتی ہونے لگا پھر جنگ ختم ہو گئی اور بے روزگاری کا مسئلہ سامنے آیا - اُردو کی دنیا میں بسنے والے اس ارضی دُنیا میں ہونے والے واقعات سے بے خبر نہ تھے - سجاد حیدر یلدرم، سلطان حیدر جوش، سجاد انصاری، نیاز فتحپوری عظمت اللہ، افسر، اسمٰعیل میرٹھی جیسی ہستیاں اُردو کو ملیں - ہندوستان میں ترک موالات اور دوسری تحریکات بروے کار تھیں - ہندوستان ہی نہیں روس، چین، ایران، ترکستان، انگلستان بلکہ ساری دنیا معاشی استحصال، استعماریت اور جنگ کے شعلوں کی لپیٹ میں تھی - اس زمانہ میں اقبال، چکبست، اکبر الہ آبادی، حفیظ جالندھری، اختر شیرانی اور پریم چند ہمیں ملے - یہ اُردو کی وہ دیواریں ہیں جن مضبوط دیواروں پر ہم نے اُردو کے قلعہ عالیشان کی چھت کی تعمیر کی ہے ——— اس میں شک نہیں بڑی عظیم المرتبت ہیں یہ ہستیاں اور یہ ساری ہستیاں ہمیں دوسری جنگ عظیم سے قبل ملیں - اُردو میں ترقی پسند رجحانات کے علامات ان کے یہاں موجود ہیں کہیں کم اور کہیں زیادہ - ہاں علی گڑھ تحریک کے علاوہ اور کہیں ہمیں تحریک کی شکل میں کوئی ادبی کوشش نہیں ملتی - علی گڑھ تحریک ایک بڑی ادبی، اصلاحی، معاشرتی اور تعلیمی تحریک تھی جس نے سارے ہندوستان کو متاثر کیا اور اُردو ادب کو زندگی بخشی، اُردو شاعری کو موضوع دئے اور اُردو نثر کو اسلوب عطا کیا - اس بڑی تحریک کے بعد پھر ادبی کوشش ترقی پسند تحریک کی شکل میں آغاز عالمگیر جنگ سے چند سال قبل ظاہر ہوئی -

دو عظیم جنگوں کے درمیان کا عرصہ ہر لحاظ سے بڑا اہم اور فیصلہ کن ہے - جرمنی، جاپان اور اطالیہ میں نازیت اور فسطائیت اپنے اوج شباب پر تھیں - دوسری جانب امریکہ، انگلستان اور فرانس کی استعماری پالیسی جاری تھی - ایک تیسرا گروہ ان ممالک کا تھا جو روس کے انقلاب عظیم سے متاثر ہو رہا تھا - اشتراکیت کی ہوا چل چکی تھی کوئی اسے طوفان سمجھے بیٹھا تھا اور کوئی اسے بادِ نسیم تصور کر رہا تھا - غلام ممالک کے رہنے والے غلامی کی زنجیروں کو توڑ کر پھینکنا چاہتے تھے - مختلف ممالک میں جد و جہد آزادی کی کوششیں جاری تھیں اسی دوران میں دنیا کے کچھ ادیبوں نے بھی ایک طور پر سوچنا شروع کیا کہ "ادب کو زندگی کا آئینہ دار ہونا چاہئے - ادیبوں کو متحد طور پر فسطائیت کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنا چاہئے اور ادب کے ذریعہ دنیا کے سارے مزدور، غریب اور مفلوک الحال انسانوں کی فلاح و بہبود کی کوشش میں لگ جانا چاہئے" یہی سارے خیالات دنیا کے چند مقتدر ادیبوں کے ذہن کے گرد چکر لگا رہے تھے - اسی سلسلے میں چند عملی اور باضابطہ کوششیں بھی ہوئیں - ۱۹۳۲ء میں خارکوف میں اشتراکیوں کی مجلس ہوئی - اس میں

ادب اور ادیبوں کے فرایض پر بھی روشنی ڈالی گئی - اور یہ طے پایا کہ ادب ایک حربہ ہے آزادی کی جنگ لڑنے کا اور ادیب اس کا ایک سپاہی ہے - ادب میں صرف جماعت کا خیال رکھنا چاہئے انفرادیت کے لئے ادب میں کوئی جگہ نہیں - یہ ایک انتہا پسند نظریہ تھا جو خالص جمالیاتی ادب کا ردعمل تھا - یہ چیز زیادہ دنوں تک چلنے والی نہ تھی چنانچہ اسکا احساس خود روس کے اشتراکیوں کو بھی ہوا وہ روس میں سرکاری انجمنیں "پرولٹ کلٹ" "ہمراہیں" اور "راپ" کے برے نتائج دیکھ چکے تھے - لہذا ۱۹۳۶ء میں ماسکو میں جو روسی مصنفین کا اجتماع ہوا اس میں ایک روسی ادیب کارل ریڈک نے یہ اعلان کیا کہ پراپگنڈہ کا نام ادب نہیں - زبان اور فن کا خیال رکھنا اور اس پر زور دینا بھی ضروری ہے - کلاسیکل ادب کا اعتراف لازمی ہے - اسی قسم کے مختلف النوع خیالات دنیا کے ادیبوں کے سامنے تھے - ان خیالات کو عملی جامہ پہنانا ضروری تھا - دنیا کے ادیب اس حقیقت کو فراموش نہیں کر سکتے تھے کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو ان کو بھی رومین رولاں کی طرح جلاوطنی کی سزا مل سکتی تھی یا پھر ارنسٹ ٹرولر کی طرح جان ہی سے ہاتھ دھونا پڑ سکتا تھا - انھیں حالات میں ان خیالات کو عملی، باضابطہ اور تنظیمی شکل دینے کی غرض سے میکسم گورکی، مالرو، ملک راج آنند، آندرے ژید، فارسٹر اور دنیا کے بہت سے مقتدر ادیب ۱۹۳۵ء میں پیرس میں اکٹھا ہوئے - نتیجہ کے طور پر ایک ادبی انجمن کا قیام عمل میں آیا جس کا نام "International association of writers for the defence of Culture against fascism" رکھا گیا - اس انجمن کی دوسری مجلس ۱۹۳۷ء میں لندن میں ہوئی اور تیسری بار یہ لوگ Madrid میں جمع ہوئے اور یہ ہر ساری دنیا میں پھیل گئی - انگریزی میں بھی Spender, Audin Cecil Day Lewis, Macknaica, Elliot کا گروپ شروع شروع اس تحریک سے شعوری یا غیر شعوری طور پر اثر پذیر ہوا تھا - چین کے دور دراز ملک میں بھی جہاں عظیم الشان پرانی تہذیب کے نشانات اب بھی پائے جاتے ہیں یہ نئے مصور اپنے نقش و نگار چھوڑ گئے - مئی ۱۹۴۲ء میں جب چین جنگ کے بڑھتے ہوئے شعلوں کی لپیٹ میں تھا، کمیونسٹ پارٹی کے صدر Mao-tse-Tung نے چین کے ادیبوں کو ایک پیغام دیا - اور انھیں جاپان کے درندوں کے خلاف تلوار قلم چلانے کی ترغیب دلائی - ماؤ کے بیانات میں کہیں کہیں جذباتیت غالب تھی لیکن چونکہ ماؤ ایک بہتر منتظم اور سپاہی تھا نہ کہ ادیب اس لئے اس سے متوازن بیانات کی امید نہ ہو سکتی تھی پھر بھی یہ اشارہ تھا اس رجحان کا جو دنیا کے سارے ادیبوں اور ادب سے دلچسپی لینے والوں کے دل میں گھر کر چکا تھا -

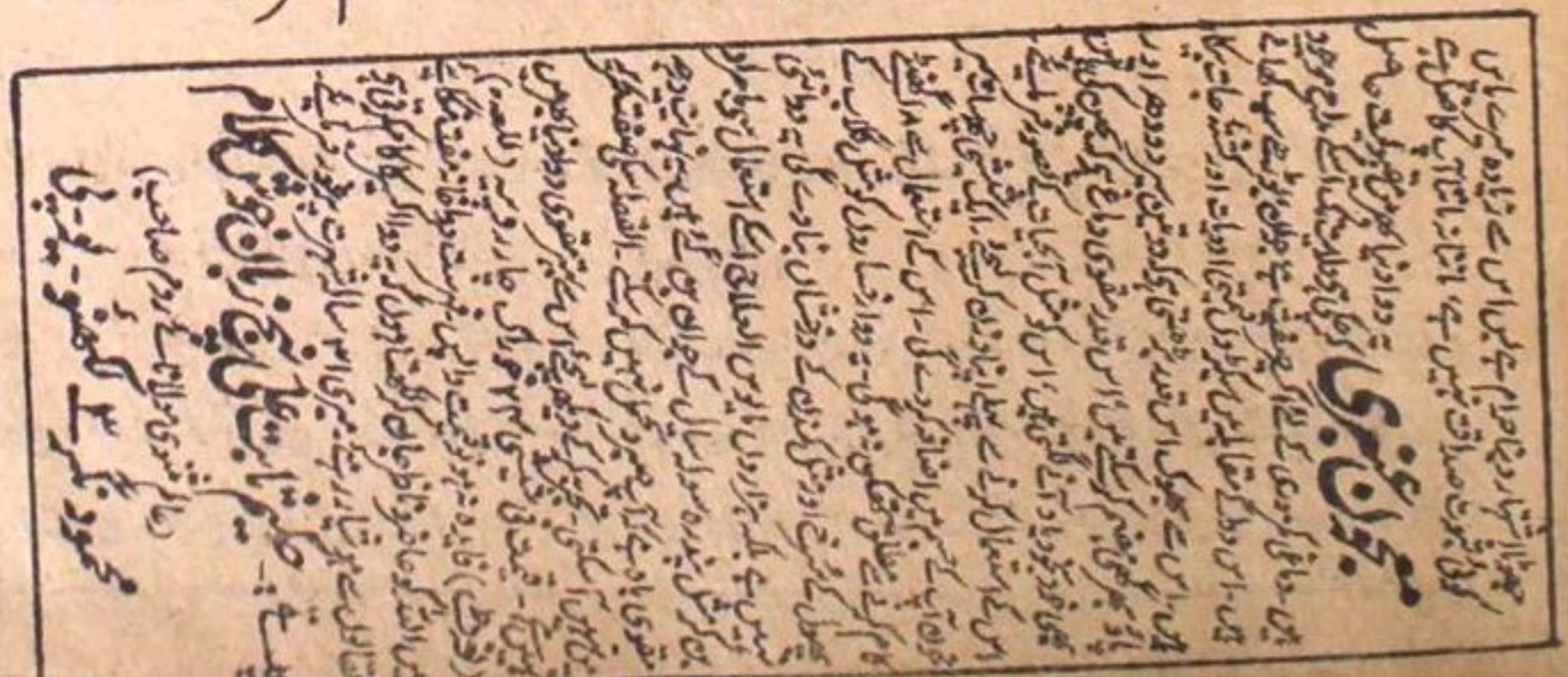
یہی تھا وہ تاریخی اور ادبی پس منظر جس میں ہندوستانی ترقی پسند مصنفین کا قیام عمل میں آیا - ہندوستان

کی انجمن ترقی پسند مصنفین کا قیام لندن میں ہوا۔ ملک راج آنند کی ایما پر جنھوں نے عالمگیر ادبی انجمن میں ہندوستان کی نمایندگی کی تھی، لندن میں ہندوستانی ادیبوں کی ایک مجلس نومبر ۱۹۳۵ء میں بلائی گئی اور وہیں انجمن ترقی پسند مصنفین کا قیام ہوا۔ ہندوستان میں انجمن ترقی پسند مصنفین کی پہلی کانفرنس ۱۹۳۶ء میں پریم چند کی صدارت میں لکھنؤ میں ہوئی اور یہ طے پایا کہ سارے ہندوستان میں اس کی شاخیں قایم کی جائیں۔ اس موقعہ پر پنڈت جواہر لال نہرو، مولانا عبدالحق، سروجنی نائیڈو، ٹیگور وغیرہ نے بھی اس انجمن کی حوصلہ افزائی کی تھی۔ اس میں سارے ہندوستان کے ادیبوں کو یہ دعوت دی گئی کہ وہ ملک میں ابھرتے ہوئے ترقی پسند رجحانات کا ساتھ دیں اور قدامت پرستی سے ادب کو دور رکھیں۔ ادب کا مقصد یہ طے پایا کہ ہندوستان میں بھوک، افلاس، روٹی، پیٹ اور کپڑے کے جو چند در چند مسایل روز بہ روز بڑھتے جا رہے ہیں ان پر غور کیا جائے اور زندگی کے یہ مسایل ادب کا موضوع بنیں۔ پھر تو سارے ہندوستان میں دھوم مچ گئی۔ ہر زبان نے اپنی انجمن کی بنیاد ڈالی اور اعلیٰ مقصد کے حصول کے لئے اس انجمن کا ہر رکن سرگرداں نظر آنے لگا۔ بنگالیوں کی بھی انجمن قایم ہوئی۔ پروفیسر سریندر ناتھ گوسوامی اس کے پہلے سکریٹری ہوئے۔ اپریل ۴۲ء میں جب ہندوستان دو بیرون ہندوستان جنگ اور قحط کی مصیبتوں سے دوچار ہو رہا تھا، بنگالی ادیبوں نے فسطائیت کے خلاف ایک متحدہ محاذ بنایا۔ چند ماہ بعد ہندی کے مایہ ناز ادیبوں پنت، نرالا، نریندر، مہادیوی ورما، پہاڑی، پرکاش چندر اور بھگوتی پرشاد باجپئی نے فسطائی و آمری طاقتوں کے خلاف متحدہ محاذ قایم کرنے کے لئے اپیل کی۔ ان کی اپیل صدا بصحرا ثابت نہ ہوئی بلکہ جلد ہی بنارس کے ہندی ادیبوں امبکا پرشاد باجپئی، پروفیسر کے پی مشرا، رام کرشن داس، رام چندر ورما، شیورانی پریم چند، للی پرشاد پانڈے، تریبھون داس وغیرہ نے بھی اسی قسم کا بیان شایع کیا۔ اور سارا ہندوستانی ادب اس تحریک کی لپیٹ میں آگیا۔ ۱۹۳۶ء اپریل کے مہینے ناگپور میں جو ساہتیہ پریشد ہوا اس میں اختر حسین رایپوری کا طیار کردہ ایک اعلان نامہ پڑھا گیا اس اعلان نامے پر پنڈت نہرو، اچاریہ نریندر دیو، مولوی عبدالحق اور پریم چند کے دستخط بھی تھے۔ اس میں صاف طور پر یہ بتا دیا گیا تھا کہ: ——— "ادب کے مسایل کو زندگی کے دوسرے مسایل سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ زندگی مکمل اکائی ہے۔ اسے ادب، فلسفہ سیاست وغیرہ کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ادب زندگی کا آیئنہ ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ کاروانِ حیات کا رہبر ہے، اسے محض زندگی کی ہم نوائی نہیں کرنا ہے بلکہ اس کی رہنمائی بھی کرنا ہے۔ پھر تو ہر سال کانفرنسیں ہونے لگیں اور سارے ملک میں ایک ادبی لہر دوڑ گئی ——— اعلان شایع ہوتے رہے

اور تجاویز پاس ہوتی رہیں۔ اگر ان اعلانات کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ ہر سال تلخی میں اضافہ ہوتا گیا اور جذباتیت کا رنگ غالب آتا گیا۔ ساتھ ہی ساتھ وہ مقتدر ہستیاں جو شروع میں انجمن کے نیک مقاصد سے ہمدردی رکھتی تھیں آہستہ آہستہ انجمن سے بدظن ہونے لگیں اور انجمن سے اخراج ہونا شروع ہوا۔ یہ اخراج (Purging) کبھی پارٹی کی جانب سے ہوتا اور کبھی اپنی مرضی سے ممبر ہٹ جاتے۔ انجمن کے ممبروں میں کمیونسٹوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا اور شاعروں اور ادیبوں کی تعداد میں کمی۔ مئی ۱۹۴۲ء میں انجمن کی تیسری کل ہند کانفرنس دلی میں ہوئی۔ ۱۹۴۳ء میں بمبئی میں انجمن کی چوتھی کل ہند کانفرنس ہوئی جس میں یہ اعلان کیا گیا کہ "اس مصیبت کے دور میں تمام ہندوستانی ترقی پسند مصنفین کا یہ فرض ہے کہ وہ قوم کی حفاظت کریں۔ ان پر لازم ہے کہ ہندوستانیوں کی ذہنی اور اخلاقی کو سنبھالیں تاکہ ہماری آزادی قریب تر ہوتی جائے اور ہمارے تمدن اور ہماری بھیتا کا تحفظ ہو سکے اور اس کی ترقی ہو تاکہ ہم متحد، مضبوط اور آزاد ہو کر آگے بڑھ سکیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی اعلان کیا گیا کہ انجمن نے ہمیشہ آزادی ملک کی جدوجہد میں مدد کی ہے اور آج بھی ہندو مسلم اتحاد، آزادی، اور جنگ کے پیدا کردہ سوالات کا حل نکالنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اسی دوران میں انجمن کی مخالفت بھی آہستہ آہستہ شروع ہو گئی۔ اس کی موافقت اور مخالفت دونوں میں مضامین نکلتے رہے اور بہت کچھ کیا جانے لگا۔ جنوری ۱۹۴۴ء میں لکھنؤ سے "مداوا" شایع ہوا جسے غلام احمد فرقت نے مرتب کیا تھا اس میں "ترقی پسندوں" پر بہت سے اعتراضات کئے گئے تھے۔ ان اعتراضات میں جذباتیت کو زیادہ دخل تھا اور سنجیدگی کو کم۔ اس زمانہ میں مخالفین میں اختر علی تلہری کا نام پیش پیش تھا۔ 'عالمگیر' لاہور میں اکتوبر ۱۹۴۴ء میں ان کا ایک مضمون شایع ہوا تھا اور اسکے بعد بھی وہ اکثر لکھتے رہے۔ ان کی جنگ اصولی سے زیادہ قصہ جدید و قدیم پر مبنی تھی اسلئے زیادہ اہمیت دینے کی چیز نہیں ——— پھر ۲۸ اگست ۴۷ء کو جوش، ساغر، کرشن چندر، مہندر ناتھ، مدھوسودن دشوامتر عادل، عصمت چغتائی، احمد عباس، کیفی اعظمی، اختر الایمان، ممتاز حسین، مجاز، محی الدین اور سردار جعفری کے دستخط سے ستمبر کے پہلے ہفتہ میں ہونے والی ہندی کے ترقی پسند ادیبوں کی کانفرنس میں ایک خط بھیجا گیا جس میں زبان کے معاملے میں انجمن کی پالیسی کی وضاحت کی گئی اور اس سوال کو حل کرنے کی تین صورتیں پیش کی گئیں۔ اور یہ تجویز بھی رکھی گئی کہ ایک دو ماہ بعد اردو ہندی کے ادیبوں کی ملی جلی کانفرنس اس سوال کو حل کرنے کی غرض سے منعقد کی جائے۔ مگر شاید یہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا۔ ابھی گزشتہ سال بھیونڈی (بمبئی) میں ۲۷، ۲۸ و ۲۹ مئی کو انجمن کی کانفرنس ہوئی۔ انھوں نے سوویٹ یونین کی جنتا کے ساتھ

رفاقت کا اظہار کیا" گویا اب انھوں نے ادبی جانب داری کا صاف اعلان کر دیا۔ اس سے پہلے لکھنؤ اور حیدرآباد میں بھی مجلسیں ہوئی تھیں مگر صاف و صریح الفاظ میں کوئی اعلان اب تک نہ کیا گیا تھا۔ انجمن کے اس رویہ نے انجمن کے آدھے سے زاید ممبران کو علٰحدہ ہونے پر مجبور کر دیا اور نتیجہ کے طور پر انجمن ایک خاص طبقے کی جماعت ہو کر رہ گئی۔ اس طور پر جہاں اس انجمن نے اردو ادب ہی نہیں بلکہ ادب کو بہت کچھ دیا۔ وہاں اس نے ادب سے بہت کچھ لے لیا۔ اس نے جو کچھ دیا اس میں اچھی بری دونوں چیزیں تھیں اور جو کچھ لیا ان میں ایسی چیزیں بھی تھیں جن کا ادب سے واسطہ رہنا ضروری تھا اور ایسی بھی جن کا وجود ادب کے لئے بالکل غیر ضروری تھا۔ نئے لکھنے والوں، کا پہلا اہم کارنامہ "انگارے" کی اشاعت تھا۔ اس مجموعے میں احمد علی، سجاد ظہیر، ڈاکٹر رشید جہاں کے افسانے ہیں (افسانے ہی کہہ لیجئے) یہ مجموعہ تاریخی حیثیت رکھتا ہے ادبی نہیں۔ اس کے ادیب افراط کا جواب تفریط سے دے رہے ہیں وہ خود معترف ہیں کہ یہ ہوا کا رخ ظاہر کرنے کا ایک آلہ ہے اور بس۔ عزیز احمد کہتے، یہ سماج پر پہلا "وحشیانہ" حملہ تھا۔ انگارے کا سب سے بڑا نقص احتیاط کا فقدان اور بے اصول انتہا پسندی تھی۔ اسی وجہ سے اس کتاب کا تخریبی مقصد تو پورا ہو گیا مگر یہ کوئی تعمیری کام نہ کر سکی — آل احمد سرور جو انگارے کے مصنفین کو نفسیاتی نقطۂ نظر سے فرائیڈ کا فنی نقطۂ نظر سے جیمس جوائس کا اور معاشی نقطۂ نظر سے کارل مارکس کا مقلد مانتے ہیں ان کا بھی یہی خیال ہے یہ سب ردعمل تھا پچھلے جمود اور تعیش کا اور ردعمل جب شروع ہوتا ہے تو اس میں توازن کا احساس نہیں رہتا توازن کے اس کمی کی شکایت احتشام حسین بھی کرتے ہیں، یہ مجموعہ ایک طرح کے ردعمل کی حیثیت رکھتا تھا اس لئے اس کے مصنفین کے لہجہ میں طنز اور تیزی، جوش اور جذباتیت اس شعور سے زیادہ تھی جس پر ترقی پسند ادب کی بنیاد رکھی گئی تھی۔ خیر، انگارے کی اس خامی، کمی یا نقص کو لکھنے والوں کی ناپختگی افکار اور جذباتیت پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

(باقی) غلام سرور



اہلِ چین کی قومی و ذہنی خصوصیات

(ہندو اور مسلمان دونوں کے لئے درس کا حکم رکھتی ہے)

چینی قوم بھی عجیب سخت جان قوم ہے۔ کامل ۴ ہزار سال سے وہ اپنی تہذیب اور اپنے قومی وجود کو لئے ہوئے جی رہی ہے اور اس کو جینا چاہئے۔

اس کی قدامت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب یونان اپنے شباب پر تھا تو چین اس وقت بھی قدیم تھا جب اسکندر اعظم پیدا ہوا تو اس سے صدیوں پہلے یہاں کنفوشس پیدا ہو چکا تھا، جب یوروپ برزخی دور سے گزر رہا تھا اس وقت چین کی تہذیب پختگی کے مدارج طے کر چکی تھی۔ سلیمان کی پیدائش، سقراط کی موت، عیسیٰ کا ظہور، شارلمان کی وفات۔ نیوٹن کی پیدائش اور بسمارک کی موت، یہ سب اس وقت کی باتیں ہیں جب چینی تہذیب اپنے عروج پر تھی، اور ۲۸۰۰ سال قبل مسیح سے اس کا تاریخی دور شروع ہو چکا تھا۔ وہ چٹان کی طرح پیدا ہوئی اور چٹان ہی کی طرح اپنی جگہ قایم ہے۔ بابلی و مصری قومیں جو کسی زمانہ میں بڑی ترقی یافتہ و مہذب قومیں سمجھی جاتی تھیں، آج ان کا نام و نشان نہیں لیکن چینی قوم بدستور قایم ہے۔ دنیا میں اوج و زوال کے بھی اسباب ہوا کرتے ہیں، قوموں کی بقا و فنا کا بھی کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے، اس لئے اگر چینی قوم اب تک زندہ ہے تو اس کا بھی کوئی سبب ہونا چاہئے اور وہ صرف اس قوم کی خصوصیات ہیں۔

دو باتیں اس قسم کی خصوصیات میں شامل ہیں، ایک قوت برداشت اور دوسرے ماحول و زمانہ کے ساتھ ہم آہنگی۔

ان کی یہی وہ خصوصیتیں تھیں جنھوں نے طوفانوں، قحطوں، بیماریوں، غربت و افلاس، بیرونی حملوں، حکومت کی بیدادیوں اور خانہ جنگیوں کا مقابلہ کیا اور اب تک باقی ہیں۔

= بڑی محنتی قوم ہے اور زمانہ کے شدائد و مصائب کو نہایت صبر و تحمل کے ساتھ جھیل جانے کی عادی ہے، وہ زندگی سے محبت کرتی ہے اور زندگی ہی کے لئے وہ حوادث کا مقابلہ کرتی ہے۔ سب سے بڑی بات جس نے ان میں یہ خصوصیت پیدا کی ہے، ان کی مذہبی رواداری ہے۔ ان کے یہاں مذہب بالکل ذاتی و انفرادی چیز ہے، اور اسکی حیثیت ایک معاشرتی قانون سے زیادہ نہیں، وہ مذہبی تعصب اور مذہبی پروپگنڈا سے بالکل ناواقف ہیں اور

مذہب کو عقل سے جدا نہیں رکھنا چاہئے۔

ان کے نزدیک اصل چیز انسان ہے اور انسان کی فضیلت کے وہ اس لئے قایل ہیں کہ اس میں سوچنے سمجھنے کی اہلیت پائی جاتی ہے۔

چونکہ یہ قوم بڑی عقلیت پسند ہے، اس لئے ان کے مذہب کی بنیاد بھی حقیقت پسندی پر قایم ہے اور ان کے یہاں خدا کا کوئی ایسا مفہوم نہیں ہے جیسا دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔ یوں تو وہاں بودھ کنفیوشس اور تاؤ تینوں کی تعلیمات رائج ہیں لیکن ان کے ماننے والوں میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اور اسی لئے وہاں مذہبی دیوانوں کا وجود نہیں ہے۔

چینی تہذیب کنفوشس کی تعلیمات سے بہت متاثر ہے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ انسان فطرتاً اچھا پیدا ہوا ہے (اسلام کا بھی یہی نظریہ ہے کہ "کل مولود یولد علی فطرۃ الاسلام") اور وہ بُرا ہوتا ہے بُرے ماحول سے۔ اسنے بتایا کہ زندگی کا تعلق اسی دنیا سے ہے اور ذاتی اخلاق کی بلندی ہی اصل چیز ہے، چنانچہ چین کا معاشرتی نظام بالکل اسی تعلیم سے وابستہ ہے اور آپس کے تعلقات خواہ وہ میاں بیوی کے ہوں، یا بھائی بھائی کے سب اخلاقی حیثیت رکھتے ہیں۔

اس اخلاقی تعلیم کا اثر ان کے آرٹ اور لٹریچر پر بہت پڑا، چنانچہ وہاں کے قدیم لٹریچر میں آپ کو کوئی لفظ گالی کا نہ ملے گا اور نہ وہاں کی شاعری میں کوئی ایسا خیال نظر آئے گا جو تہذیب و شایستگی کے منافی ہو۔

اخلاق کی بلندی کا وہاں جتنا لحاظ کیا جاتا ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اگر مقابلہ کے امتحانات میں کوئی شخص ناجایز طریقہ سے کام لیتا ہوا پایا جاتا ہے تو اس کو سزائے موت دیجاتی ہے۔

اسی لئے چین میں ذات پات کی تفریق نہیں ہے اور وہاں کے تمام باشندے ایک ہی قوم کے افراد سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے قبل وہاں کی آبادی چار طبقوں میں منقسم تھی۔ ذہنی کام کرنے والے کسان کاریگر و سوداگر اور سپاہی، یہ تفریق ایسی نہ تھی کہ یہ طبقات ایک دوسرے سے علٰحدہ ہو جائیں (جیسا کہ ہندوؤں میں برہمن، راجپوت، ویش اور شدھ میں پائی جاتی ہے)۔ ان کے درمیان آپس میں آزادی سے شادی بیاہ ہوتی ہے اور سوسائٹی میں سب کا ایک درجہ ہے۔

شخصی و ذاتی عزت کا وہاں بڑا خیال رکھا جاتا ہے، چنانچہ نوکروں کے ساتھ بھی مساوات کا خیال رکھا جاتا ہے اور ان کو بُرا بھلا نہیں کہا جاتا۔ کنفوشش کی تعلیم ہے کہ "اگر تمھیں کسی آدمی پر بھروسہ نہیں تو اسے نوکر نہ رکھو اور اگر کسی کو نوکر رکھ لیا ہے تو اس پر بھروسہ کرو"۔ اس لئے اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ چین اپنے اخلاق و معاشرہ کے لحاظ سے صحیح معنے میں جمہوریت ہے۔

چین بڑا ذہین ملک ہے اور قوت ابداع و اختراع بڑی زبردست رکھتا ہے، چنانچہ بارود اور کاغذ سب سے پہلے انھوں ہی نے ایجاد کیا۔ ریشم اور بانس سے انھوں نے ایسی ایسی چیزیں بنائیں کہ کسی کا ذہن بھی ان کی طرف منتقل نہ ہو سکتا تھا۔

چینی کے برتن بنانا اور ان پر گل بوٹے نقش کرنا چین کا بہت قدیم فن ہے اور اس میں دنیا کا کوئی ملک ان کی برابری نہیں کر سکا، ان کا جمالیاتی ذوق حد درجہ پاکیزہ ہے اور ان کی ہر ہر صنعت سے ظاہر ہوتا ہے۔ پھولوں سے محبت ان کی زندگی کا جزو ہے اور ان کی معاشرت کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جو آرٹ سے خالی ہو۔

ان کی سماجی یکسانیت کا ایک بڑا سبب ان کا فیملی سسٹم بھی ہے۔ افراد خاندان کے ساتھ محبت ایک چینی باشندہ کا سب سے پہلا فریضہ ہے، ان کے نقطۂ نظر سے کسی کا خاندان سے بے تعلق ہو جانا گویا دنیا سے بے تعلق ہو جانا ہے۔ باپ، ماں کی عزت و محبت وہاں مذہبی حیثیت رکھتی ہے اور میاں بیوی کے تعلقات میں بھی جنسی پہلو سے زیادہ اخلاقی پہلو پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ کنفوشس کی تعلیم ہے کہ دنیا کے تمام انسان ایک ہی خاندان کے افراد ہیں اور اسی تعلیم نے چینیوں کو صحیح جمہوریت کے احساس سے آشنا کیا جس پر کمیونزم کی بنیاد قایم ہے۔

ناول، افسانے و ڈرامے

اصنام خیالی ... جلیل احمد قدوائی .. ڈھائی روپیہ
سیر گل ..... " " ... دو روپے
مونا دانا ... " " .. ڈیڑھ روپیہ
افسانہ کی حقیقت .. ظفر واسطی ... ڈھائی روپے
انقلاب فرانس ... باری .. ایک روپیہ آٹھ آنے
بم کا نسخہ ... قاضی عدیل عباسی۔ ڈھائی روپے
پلکوں میں آنسو .. صدیقہ بیگم ..... تین روپے
جورِ فلک (نادر) انعام اللہ خاں ... بارہ روپے
شریر بیوی .. عظیم بیگ چغتائی .. دو روپیہ آٹھ آنے

حسب وطن کے قصے .. پریم چند ... ڈیڑھ روپے
درد ... احمد حسین خاں ... ڈیڑھ روپے
وہ عورت جس نے کر دکھایا " ... ڈیڑھ روپے
سنہری لاش .. تیرتھ رام فیروزپوری .. پانچ روپے
قاتل ہار .. " " .. چار روپے
مہر خموشی .. " " .. تین روپیہ آٹھ آنے
نقلی نواب .. " " .. دو روپے
طاہرہ ... شرر لکھنوی ... دو روپیہ آٹھ آنے
ہندوستان ہمارا .. بلونت سنگھ۔ تین روپیہ آٹھ آنے

نگار بک ایجنسی لکھنؤ

(بقیہ ملاحظات صفحہ ۸)

اگر پاکستان اپنے آپ کو مسلم حکومت ظاہر کرکے کسی قومیت کا تصور بھی اس میں شامل کرنا چاہتا ہے تو یہ اس کی قومی کمزوری سے زیادہ مذہبی کمزوری ہوگی کیونکہ مذہب رنگ و نسل، زبان و ثقافت وغیرہ سب سے بے نیاز ہے اور وہ قومیت کے تصور کو کسی طرح برداشت نہیں کرسکتا۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ آج دنیا میں کوئی حکومت ایسی نہیں ہے جو کسی مخصوص مذہب کے نام سے موسوم کی جاتی ہو۔ یورپ و امریکہ مذہباً عیسائی حکومتیں ہیں، لیکن وہ اپنے آپ کو عیسوی حکومت کبھی نہیں کہتیں۔ عرب، مصر، ایران، افغانستان، ترکی، عراق وغیرہ سب مسلم حکومتیں ہیں لیکن وہ اپنے آپ کو اسلامی حکومت نہیں کہتیں۔ کیونکہ مذہبی تصور اتنا وسیع تصور ہے کہ اسکے پیش نظر کوئی حکومت اپنے حدود مقرر ہی نہیں کرسکتی اور بغیر اس تحدید کے آجکل حکومت کا قیام ناممکن ہے۔

اس لئے پاکستان اسلامی حکومت کے نام سے تو اپنے آپ کو روشناس نہیں کرسکتا اور لامحالہ اسے اپنے لئے کوئی دوسرا نام تجویز کرنا پڑے گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ نام کیا ہوسکتا ہے؟ — پاکستانی حکومت — ؟ لیکن کیا پاکستانی حکومت کہکر بالکل وہی مفہوم لیا جاسکتا ہے جو عرب حکومت یا ایرانی حکومت بول کر سمجھ میں آتا ہے، عرب، ایرانی، ترک، مصری وغیرہ ثقافتی، لسانی و تمدنی روایات کی بناء پر یقیناً جدا جدا قومیں ہیں اور اس لئے وہ ان نسبتوں سے اپنے حکومتوں کے قومی نام بھی رکھ سکتی ہیں، لیکن پاکستانی حکومت کہکر ہم کسی مخصوص قوم کا تصور پیش نہیں کرسکتے، کیونکہ پاکستانی آبادی کسی ایسی مخصوص قوم کی آبادی نہیں ہے جس کا تمدنی روایتی یا ثقافتی پس منظر ایک ہو۔ اور اگر اس اصول کے پیش نظر حکومت قایم کی گئی تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ مشرقی بنگال، پنجاب، سندھ اور صوبۂ سرحد ہر جگہ علٰحدہ علٰحدہ حکومتیں قایم ہوں۔

بہرحال پاکستان نہ اپنے کو اسلامی حکومت کہکر دوسری مسلم حکومتوں سے ممیز کرسکتا ہے اور نہ وہ کسی قومی حکومت کا مدعی ہوسکتا ہے کیونکہ پاکستانی کوئی قوم نہیں ہے۔

تقسیم ہند کا حقیقی سبب

اس حقیقت کے پیش نظر جس وقت ہم تقسیم ہند کے مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو ماننا پڑتا ہے کہ اس کا تعلق قومی نظریہ سے نہیں، بلکہ خالص مذہبی جذبات سے تھا، جنھوں نے بعد کو سیاسی حیثیت اختیار کرلی اور اس کی ذمہ داری ہندوستان کی برطانوی اور کانگرسی دونوں حکومتوں پر عاید ہوتی ہے۔ برطانوی حکومت پر اس لئے کہ اس نے ہندو مسلمانوں کی مذہبی تفریق کو جو بالکل انفرادی چیز تھی، اجتماعی صورت دیدی اور کانگرسی حکومت پر اس لئے کہ اس نے اسے تسلیم کرلیا، چنانچہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ پاکستان کی بنیاد دراصل اسی وقت پڑ گئی تھی جب ۱۹۳۵ء میں کانگریس کے حزب راست نے حکومت

کا انتظام اپنے ہاتھ میں لیا اور بعض صوبوں کی حکومتوں نے اسی وقت اپنے طرزِ عمل سے جس میں زبان کے متعلق اسکی افتراق پیدا کرنے والی پالیسی خصوصیت کے ساتھ قابلِ اعتراض تھی، مسلمانوں کے جذبات کو برانگیختہ کر دیا اور اس طرح مسلم لیگ پھر زندہ ہو گئی۔

الغرض تقسیم ہند کے مسئلہ میں تنہا مسلم لیگ یا مسلمانوں کو اس کا ذمہ دار قرار دینا کسی طرح درست نہیں، بلکہ اس کی ذمہ داری زیادہ تر کانگریس کے اُن افراد پر عاید ہوتی ہے، جنھوں نے مسلمانوں کو یہ سمجھنے کا موقعہ دیا کہ کانگریس حکومت اور ہندو اکثریت کی حکومت دونوں ایک مفہوم رکھتی ہیں اور اس احساس نے بعد کو "دو قومی نظریہ" کی صورت اختیار کر لی۔

اگر ۳۵ء میں کانگرسی صوبوں کی حکومتیں، کچھ بھی رواداری سے کام لیتیں اور ان کی طرف سے ذہنی پستی کا اظہار نہ ہوتا تو آج بھی ہندوستان کا نقشہ وہی ہوتا جو اس سے قبل تھا اور تقسیم ملک کا کوئی سوال پیدا نہ ہوتا۔ لیکن اسی کے ساتھ میں یہ بھی کہوں گا کہ اگر کانگرسی حکومتوں نے بے عقلی کا اظہار کیا تھا تو مسلمانوں نے بھی اپنی جداگانہ حکومت قایم کر کے وسعتِ نظر کا ثبوت نہیں دیا۔

مسلمانوں کی ناعاقبت اندیشی

اگر وہی تمام قوت جو انھوں نے تخلیق پاکستان کے لئے صرف کی تھی، یہیں ہندوستان میں اپنے خود دارانہ حقوق کے حصول میں صرف کی جاتی تو غالباً بہتر نتائج رونما ہوتے اور تقسیم ہند کے بعد جو انتشار خود مسلمانوں کی جماعت میں پیدا ہو گیا ہے اس سے دوچار نہ ہوتے۔

پاکستان بنانے والے اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے کہ وہ جس حکومت کی بنیاد ڈال رہے ہیں، نہ وہ ہندوستانی مسلمانوں کے درد و دکھ میں شریک ہو سکے گی اور نہ ہندوستان کی تمام مسلم آبادی کو اپنے یہاں منتقل کر سکے گی اسلئے انھوں نے بھی مطالبۂ پاکستان کے ذریعہ سے کسی بلند ذہنیت کا ثبوت نہیں دیا اور "جو مل سکے اسی کو غنیمت جانو" کی پالیسی اختیار کر کے انھوں نے نہ صرف دونِ ہمت کا ثبوت دیا بلکہ مسلم جماعت کے دو ٹکڑے کر کے ہمیشہ کے لئے ایک درد مول لے لیا (اگر واقعی ان کو اس کا احساس ہو کہ وہ ہندوستان میں ۴ کرور مسلمانوں کو اپنے بعد چھوڑ آئے ہیں)۔

اگر وہ تقسیم پر اصرار نہ کرتے تو ظاہر ہے کہ مسلم اکثریت رکھنے والے صوبوں میں انھیں کی حکومت ہوتی اور ممکن نہ تھا کہ بنگال، پنجاب، سندھ اور صوبۂ سرحد میں ان کا اثر و اقتدار دوسرے صوبوں کی مسلم اقلیت پر نہ پڑتا۔ رہا یہ اندیشہ کہ مرکزی حکومت میں مسلم اقلیت ہمیشہ ان کی راہ میں حایل ہوتی اور ہندوؤں کی مسلم کُش پالیسی بدستور قایم رہتی سو اگر اپنی جگہ صحیح بھی ہوتا، تو آزمانے کی چیز ضرور تھا اور جو مدت آزمایش اس کے لئے مقرر کی گئی

تھی کم نہ تھی - لیکن اب اس کا ذکر فضول ہے، جو کچھ ہونا تھا ہو چکا، اب تو یہ سوچنا ہے کہ اس تقسیم و تفریق کے بعد جو اندرونی و بیرونی اُلجھنیں دونوں ملکوں میں پیدا ہو گئی ہیں ان کو کسی طرح دور کیا جا سکتا ہے اور اس وقت تک فضا کیوں خراب ہے -

کہا جاتا ہے کہ اس کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ پاکستان اب تک اپنے دستور کی تشکیل نہیں کر سکا اور اس لئے بھارت حکومت کچھ نہیں کہہ سکتی کہ پاکستان کے ساتھ اس کے سیاسی و اقتصادی تعلقات آیندہ کیا ہو سکتے ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس دلیل میں کافی وزن ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس تعویق سے خود پاکستان کو بھی کافی نقصان پہونچا اور پہونچ رہا ہے -

اگر قاید اعظم کی زندگی ہی میں کانسٹی ٹیوشن طیار ہو جاتا تو اُس متحدہ اسپرٹ سے پورا فایدہ اُٹھایا جا سکتا تھا جو انھوں نے سارے ملک میں پیدا کر دی تھی اور لوگوں کو این وآں کا موقع نہ ملتا، لیکن افسوس ہے کہ ایسا نہ ہوا اور ان کے انتقال کے بعد بھی کافی زمانہ گزر جانے دیا گیا، حتےٰ کہ آج مسلم لیگ کے خلاف نصف درجن سے زیادہ پارٹیاں پیدا ہو گئی ہیں اور وہ اتحاد ختم ہو گیا ہے جو قیام پاکستان کے وقت اور اس کے بعد بھی قاید اعظم کی زندگی میں پایا جاتا تھا۔

جناحی نقطۂ نظر

قیام پاکستان کے بعد سب سے پہلا شخص جو دستور پاکستان کے متعلق رائے دینے کا سب سے زیادہ اہل سمجھا جا سکتا ہے، قاید اعظم کی ذات تھی اور انھوں نے کانسٹی ٹوئنٹ اسمبلی کے سب سے پہلے (افتتاحی) اجلاس میں جو کچھ فرمایا وہ آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے -

آپ نے فرمایا کہ " پاکستان میں نہ کوئی ہندو، ہندو رہے گا، نہ کوئی مسلمان، مسلمان" اس سے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ ہر شخص لا مذہب ہو جائے گا بلکہ صرف یہ کہ پاکستان کے آیندہ دستور میں مذہب کا کوئی سوال پیدا ہو ہی نہیں سکتا اور ہر شخص انسان ہونے کی حیثیت سے ایک آزاد شہری تصور کیا جائے گا -

میں نہیں سمجھتا کہ موجودہ زمانہ میں حکومت کا تصور اس سے بہتر اور کیا ہو سکتا ہے ممکن ہے قاید اعظم کے اس ارشاد پر مسلمانوں کو حیرت ہوئی ہو اور مذہبی جماعت کو یہ بات پسند نہ آئی ہو، لیکن وہ وقت ایسا نہ تھا کہ قاید اعظم کی اس آواز کے خلاف کسی کو کچھ کہنے کی جرأت ہو سکتی اس لئے اگر اس موقع سے فایدہ اُٹھا کر اُن کی زندگی ہی میں پاکستان کا دستور طیار ہو جاتا تو نہ آج اتنی پارٹیاں نظر آتیں اور نہ ہندوستان کو یہ کہنے کا موقعہ ملتا کہ پاکستان میں کسی ہندو کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے -

ایسا کیوں نہ ہوا، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا، لیکن اگر یہ صحیح ہے کہ خود قاید اعظم نے بھی دستور کا ڈرافٹ ترکی حکومت کے اصول پر طیار کیا تھا، تو اس کی طرف سے پاکستان کی خاموشی کا سبب ضرور سمجھ میں آ سکتا ہے اور وہ یہ کہ قاید اعظم کے نظریہ سے وہاں کی مذہبی جماعتیں جن کا لوگوں پر کافی اثر ہے، متفق نہ تھیں اور قاید اعظم کے مرتب

کئے ہوئے دستور کو پیش کرنے کی ہمت ان کے جانشینوں کو بھی نہ ہوئی۔ چنانچہ اس کا ثبوت ہمیں نوابزادہ لیاقت علی خاں کے اس بیان سے بھی ملتا ہے جو انھوں نے حکومت پاکستان کے نصب العین کی تعیین کے وقت دیا تھا۔ انھوں نے فرمایا کہ "پاکستان میں جمہوریت، آزادی، مساوات، رواداری اور انصاف کے باب میں قطعاً انھیں اصول پر عمل کیا جائیگا جو اسلام متعین کر چکا ہے"۔

اختلاف کی پہلی بنیاد

اس میں شک نہیں کہ نوابزادہ لیاقت علی خاں نے یہ کہکر مذہبی اور غیر مذہبی دونوں طرح کی حکومتوں کے حامیوں کو خوش کرنے کی کوشش کی لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کی اس کوشش نے اور زیادہ الجھنیں پیدا کر دیں، کیونکہ ان کے اس بیان نے ایک طرف تو اس بحث کا دروازہ کھول دیا کہ آیا اسلام میں جمہوریت و آزادی کا تصور، عہد حاضر کے تصور جمہوریت سے علٰحدہ کوئی چیز ہے اور دوسری طرف مذہبی جماعت کو اس بات کا موقع دیا کہ وہ آیندہ کانسٹی ٹیوشن کی بنیاد کو شریعت اسلامی پر قایم کرنے کا مطالبہ کریں۔ میں سمجھتا ہوں کہ نوابزادہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اچھی طرح سمجھتے ہیں کہ اس وقت جبکہ دنیا میں کسی حکومت کی بنیاد مذہب پر قایم نہیں ہے، وہ بین الاقوامی حیثیت سے پاکستان کے کانسٹی ٹیوشن کو (اگر اس کی بنیاد شریعت اسلامی ہو) کبھی کامیاب نہیں بنا سکتے، لیکن انھوں نے صاف صاف ایسا کہنے کی جرأت نہیں کی اور اختلافات کو روک دینے کا یہ دوسرا موقع بھی ہاتھ سے دیدیا۔

پاکستان کی مختلف پارٹیاں

جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، پاکستان میں اس وقت نصف درجن سے زیادہ پارٹیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ سہروردی کی عوامی لیگ۔ ابوالاعلیٰ مودودی کی اسلامی جماعت۔ مظہر علی اظہر کی جمہوری پارٹی، خان ممدوٹ کی جناح لیگ، میاں افتخار الدین کی آزاد پارٹی، علامہ مشرقی کی اسلام لیگ اور سید سرور شاہ گیلانی کی غریب پارٹی ـــــ اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ تمام پارٹیاں کمزور ہیں تو بھی اس سے انکار ممکن نہیں کہ یہ سب موجودہ حکومت کی مخالف ہیں اور سات جماعتوں کی مخالفت خواہ وہ کتنی ہی کمزور کیوں نہ ہوں، بجائے خود ایک قوت ہے۔

ہم کو پوری صحت کے ساتھ معلوم نہیں کہ ان میں سے کس کو کیا اہمیت حاصل ہے۔ لیکن ان کا نصب العین غالباً اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے کہ یا تو حکومت خود ان کی پارٹی کی ہو یا موجودہ حکومت میں زیادہ سے زیادہ درخور حاصل کر سکیں۔

ان میں سے بعض پارٹیاں پاکستان کے لئے یقیناً خطرناک ہیں اور شاید سب سے زیادہ خطرناک "اسلامی جماعت" ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ پاکستان کی حقیقی دوست ہو، ہو سکتا ہے کہ وہ واقعی خلوص و صداقت کے ساتھ اس نوزائیدہ مسلم حکومت کی ترقی چاہتی ہو، لیکن جن دروازوں سے ایوان حکومت تک پہونچنا چاہتی ہے وہ اُسکی عقل و صداقت

دونوں کی طرف سے مشتبہ کر دینے والے ہیں۔

مسلم حکومت یا اسلامی حکومت

اسلامی جماعت کے کسی بیان سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جس مسلم حکومت کا تصور اس کے سامنے رہے، اس کی عملی تفصیلات کیا ہو سکتی ہیں۔ یعنی اس کا مقصود پاکستان میں مسلم حکومت قائم کرنا ہے یا اسلامی حکومت؟۔ حالانکہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ مسلم حکومت کی صورت تو یہ ہے کہ عنان حکومت مسلمانوں کے ہاتھ میں ہو قطع نظر اس سے کہ آئین و قانون کیا ہے اور اسلامی حکومت کے معنی یہ ہیں کہ وہ شریعت اسلامی کی پابند ہو۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔ یعنی اس کے قوانین بھی وہی ہوں جو قرآن و حدیث سے مستنبط ہو سکتے ہیں۔ یقیناً اسلامی جماعت کا مقصود اسلامی حکومت ہی ہے۔ یعنی وہ یہی چاہتی ہے کہ پاکستان کا دستور اساسی خالص مذہبی قسم کا ہو اور وہ اسی قانون کا پابند ہو جسے خالص اسلامی کہہ سکیں۔ لیکن جماعت اسلامی نے کبھی اس پر غور نہیں کیا کہ کیا وہ فقہ اسلامی کی کوئی ایسی صورت پیش کر سکتا ہے جس پر عوام کو چھوڑئیے، خواص ہی نے اتفاق کیا ہو۔ تاریخ شاہد ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی آنکھ بند ہوتے ہی مسلمانوں میں اختلاف پیدا ہو گیا، جو تھا تو سیاسی لیکن اسے کامیاب بنانے کے لئے مذہبی رنگ دیدیا گیا۔ چنانچہ سنی، خارجی، شیعی تفریق اور فقہ اسلامی میں حنبلی، شافعی، مالکی اور حنفی تقسیم اسی اختلاف کا نتیجہ تھی جس نے بعد کو اسلامی حکومتوں کی بنیادیں متزلزل کر دیں۔

اسی کے ساتھ ایک اور بات قابل غور ہے، وہ یہ کہ اگر فقہ اسلامی کو اختیار کیا گیا تو وہ کونسی فقہ ہو سکتی ہے جس پر تمام مسلمان متفق ہو سکیں۔ ہو سکتا ہے کہ اکثریت کا لحاظ کر کے حنفی فقہ کا نام لیا جائے، لیکن کیا خود حنفی فقہ میں اختلاف اقوال و آرا نہیں پایا جاتا۔ علاوہ اس کے چونکہ اس وقت تک کی مرتب و مدون فقہ میں بہت سے وہ مسایل موجود نہیں ہیں جن پر اس وقت ضرورت زمانہ کے لحاظ سے غور کرنا ضروری ہے، اس لئے لامحالہ ان کے لئے جداگانہ قواعد وضع کرنا پڑیں گے اور قیاس و اجتہاد سے کام لیا جائے گا، جس پر شاید خود جماعت اسلامی کے تمام افراد کا اتفاق بھی ممکن نہیں۔ اور اگر ایسا ہو بھی تو اس حقیقت سے انکار کیونکر ممکن ہے۔ کہ اس زمانہ میں کسی ایسی اسلامی حکومت کا تصور جو شریعت اسلامیہ پر قایم ہو، بالکل ناقابل عمل ہے اور مذہب سے ہٹ کر اگر پاکستان نے اپنے دستور کی تشکیل نہ کی تو وہ کبھی کامیاب نہ ہوگا۔

تشکیل دستور کے سلسلہ میں پاکستان نے بنیادی اصول اور اساسی حقوق متعین کرنے کے لئے دو کمیٹیاں مقرر کی تھیں لیکن ان کی طرف سے جو سفارشیں کی گئی ہیں، ان پر بھی چاروں طرف سے اعتراضات کی بوچھار ہو رہی ہے، یہاں تک کہ پنجاب میں جو عام انتخابات ہونے والے ہیں ان میں مسلم لیگ کو شکست دینے کے لئے تمام مخالف پارٹیوں نے ایک مشترکہ محاذ بنا لیا ہے اور ہو سکتا ہے کہ مسلم لیگ کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑے۔

بہرحال تشکیلِ دستور کی تعویق کی وجہ سے حکومت پاکستان کو اس وقت کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اور یہ اندرونی کشمکش اس کی خارجی و بیرونی اُلجھنوں میں بھی اضافہ کا باعث ہو رہی ہے۔

پاکستان کا کمزور پہلو

پاکستان کا بڑا کمزور پہلو جس پر سندھ و پنجاب کی پارٹیوں کی نگاہ نہیں، پاکستان کا دو ایسے حصوں میں بٹا ہوا ہونا ہے جن میں ہزاروں میل کا فصل ہے اور درمیان میں ایک غیر حکومت حایل ہے۔

مشرقی بنگال کی آبادی بہت زیادہ ہے لیکن حالت یہ ہے کہ جس وقت پاکستان کا نام لیا جاتا ہے تو کراچی لاہور اور پشاور یہی تین مقامات سامنے آتے ہیں اور ڈھاکہ یا چٹگام کی طرف خیال بھی نہیں جاتا، حالانکہ اگر آج مشرقی بنگال پاکستان کے پاس سے نکل جائے تو اس کی حیثیت ایک معمولی ریاست سے زیادہ نہیں رہ جاتی۔

اس میں شک نہیں کہ پاکستان کا مغربی حصہ اپنے کلچر اور بعض دیگر خصوصیات کی بناء پر کافی اہمیت رکھتا ہے، لیکن اس کی یہی اہمیت مشرقی بنگال والوں کے دلوں میں یہ خدشہ پیدا کرنے والی ہے کہ تشکیل دستور میں کہیں ان کو بیدست و پا کر کے مرکزی حکومت کا محتاج نہ بنا دیا جائے جس پر پنجاب کا اثر بہت زیادہ ہو اور جسے مشرقی پاکستان کے ان جذبات و خدشات کی طرف کسی کی توجہ نہیں ہے۔

گو مشرقی پاکستان میں مسلمانوں کی آبادی زیادہ ہے، لیکن وہ اپنے کلچر اور اقتصادی و تجارتی تعلقات کی بنا پر بہ نسبت سندھ یا پنجاب کے مغربی بنگال سے زیادہ قریب ہے اور اگر دستور میں اُس کو برابر کے حقوق نہ ملے تو پاکستان سے اس کی ہمدردیاں باقی نہ رہیں گی اور ایک سخت انقلابی دور وہاں رونما ہوگا۔ ہو سکتا ہے کہ پاکستان کی موجودہ حکومت اس حقیقت سے بے خبر نہ ہو اور اسی لئے دستور کی تشکیل میں اسے دشواریاں پیدا ہو رہی ہوں، لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ مغربی پاکستان کی دوسری پارٹیوں کو مشرقی بنگال سے کوئی ہمدردی نہیں ہے اور جس وقت تشکیل دستور کا سوال ان کے سامنے آتا ہے تو اپنے ملک کے اس بعید حصہ کی طرف ان کا خیال بھی نہیں جاتا اور وہ اس کی اہمیت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔

سخت ضرورت تھی کہ اس وقت پاکستان اندرونی اختلافات سے دوچار نہ ہوتا اور وہاں کوئی ایسی پارٹی پیدا نہ ہوتی جو موجودہ حکومت کی توجہ کو سیاست خارجہ کی طرف سے ہٹا کر اندرونی سیاست کی طرف لے آئے، لیکن افسوس ہے کہ تشکیل دستور کے سلسلہ میں "اسلامی حکومت" کے نظریہ کو پیش کر کے وہی فتنہ اُٹھایا جا رہا ہے جو بدو اسلام میں خوارج نے اُٹھایا تھا اور اس کا لازمی نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ پاکستان میں تشتت و انتشار پیدا ہو جائے اور وہ اپنی بین الاقوامی ساکھ کو ہمیشہ کے لئے کھو بیٹھے۔

ہندوستان و پاکستان کا اتحاد ناگزیر ہے

چونکہ اس وقت ہمارا مقصود دستور پاکستان سے بحث کرنا نہیں ہے، اس لئے ہم زیادہ تفصیلات میں جانا مناسب نہیں سمجھتے، لیکن اس قدر ضرور عرض کریں گے کہ پاکستان کا دستور چاہے کچھ ہو اور ہندوستان اپنے "یک قومی نظریہ" پر قایم نہ رہنے کی جو تاویل چاہے کرے لیکن اس سے انکار ممکن نہیں کہ اگر ہندوستان و پاکستان کو تباہ و برباد ہونا نہیں ہے تو انھیں ایک دوسرے سے ملکر رہنا پڑے گا، دونوں کو اپنا موجودہ نظریہ و طرزِ عمل بدلنا ہوگا اور اگر وہ اس حقیقت کے پیشِ نظر جلد از جلد اس پر کاربند نہ ہوں گے تو ہوا کا رُخ بتا رہا ہے کہ زمانہ پھر اس کی فرصت انھیں دینے والا نہیں۔

کہا جاتا ہے کہ دونوں حکومتوں کی راہ میں سب سے بڑی خلیج کشمیر کی حایل ہے اور جب تک اس کا تصفیہ نہ ہو اتحاد دشوار ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بڑی حد تک درست ہے، لیکن اگر اس کا فیصلہ "سیکورٹی کونسل" پر چھوڑ دیا گیا تو اس نزاع کو اسوقت تک ختم نہیں ہونا جب تک ہندوستان و پاکستان دونوں ایک دوسرے سے لڑکر تباہ و برباد نہ ہو جائیں اور مجلس اقوام کو مصالحت کے بہانہ سے کشمیر پر خود اپنا تصرف و اقتدار قایم کرنے کا موقع نہ مل جائے۔ اس لئے سب سے بہتر صورت تو یہی ہے کہ "سیکورٹی کونسل" سے چارہ جوئی کے خیال کو ترک کر کے خود ہی باہم تصفیہ کر لیا جائے، لیکن اگر فی الحال اس کا امکان نہیں ہے تو بھی باہمی جنگ کے امکان کو تو ختم ہی کر دینا چاہئے۔

کہا جاتا ہے کہ ہندوستان و پاکستان دونوں کی خواہش یہی ہے اور اسی لئے "عدم جنگ کا معاہدہ" زیر غور ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس ضعیف اقدام سے کام نہیں چل سکتا۔ کیونکہ "جنگ نہ کرنا" اور "متحد ہو کر رہنا" ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اصل سوال تو دل کی صفائی اور خلوص و اتحاد کا ہے اور جب تک یہ بات پیدا نہ ہو، محض "عدم جنگ کا معاہدہ" سے باہمی رنجش دور نہیں ہو سکتی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ دونوں باہمی تعاون و امداد کا معاہدہ کریں اور اس عزم و ارادہ کے ساتھ کہ بیرونِ ہند کی کوئی سیاست اس کو متاثر نہ کر سکے گی۔

اس وقت دنیا دو سیاسی نظریوں میں بٹی ہوئی ہے۔ ایک نظریۂ اشتراکیت اور دوسرا نظریۂ جمہوریت (جو صحیح معنی میں آمریت ہی کی دوسری صورت ہے) یعنی ترازو کے ایک پلہ کو روس دبائے ہوئے ہے اور دوسرے پلہ کو امریکہ اور دونوں اپنے اپنے وزن کو بڑھا کر اپنا پلہ جھکا دینا چاہتے ہیں۔ پھر چونکہ معاشی بدحالی بڑھتی جا رہی ہے اور خصوصیت کے ساتھ ایشیائی قوموں میں استعماری گرفت سے نکلنے کا احساس پیدا ہو گیا ہے، اسلئے یہاں اشتراکیت کی وسعت کے زیادہ امکانات ہیں جسے امریکہ بمشکل ہی سے گوارا کر سکتا ہے اور اس طرح روس اور امریکہ کی کشمکش کا بڑھنا اور دونوں کا میدان میں آجانا یقینی ہے۔ یہ ہے مستقبل کا وہ اندیشہ جس کے زیر اثر آج دنیا کی

ہر قوم اپنی اپنی طیاریوں میں لگی ہوئی ہے اور جس سے ہندوستان و پاکستان بھی مستثنیٰ نہیں ہیں، لیکن یہ کہنا کہ یہ حالت جنگ انکو روس یا امریکہ میں سے کسی ایک کا ساتھ دینا ضروری ہوگا اور چونکہ دونوں کامن ویلتھ کے ممبر ہیں، اس لئے گمان غالب یہی ہے کہ وہ امریکن بلاک میں شامل ہوں گے، قبل از وقت ہے۔ کیونکہ ابھی کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ آئندہ یہاں کیا ذہنی انقلاب پیدا ہوتا ہے اور حکومتوں کی پالیسی اس سے کس حد تک متاثر ہوگی، لیکن یہ حقیقت بدستور اپنی جگہ قایم رہے گی کہ ہندوستان و پاکستان دونوں کو ہمدوش ہو کر رہنا پڑے گا اور دو الگ الگ راہوں پر چل کر وہ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ راہ اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتی کہ وہ روس یا امریکہ میں سے کسی ایک کے ساتھ شامل ہونے کا فیصلہ کریں، میں سمجھتا ہوں کہ ہندوستان و پاکستان دونوں کے لئے یہ تصور ہی خطرناک ہے کیونکہ تیسری جنگ میں فاتح و مفتوح دونوں کو تباہ ہونا ہے اور اسی کے ساتھ ان حکومتوں کو بھی جو ان کا ساتھ دیں گی۔

نیوٹرل بلاک کی ضرورت

پھر دوسری صورت کیا ہو سکتی ہے؟ - صرف یہ کہ دونوں جنگ سے علیحدہ رہنے کا فیصلہ کریں اور ایک تیسرا نیوٹرل بلاک بنا کر تمام ایشیائی حکومتوں کو اس میں شامل کریں

ہندوستان و پاکستان تو خیر معاشی، جغرافی، ثقافتی اور قومی نقطۂ نظر سے اس پر مجبور ہی ہیں کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ رہیں اور دنیا کی کوئی منطق ان کے ایک دوسرے سے جدا رہنے کے جواز کو ثابت نہیں کر سکتی، لیکن ضرورت ہے کہ اس میں قریب و جوار کی تمام اُن ایشیائی حکومتوں کو بھی شامل کیا جائے جو بصورت جنگ کسی نہ کسی بلاک میں شامل ہونا اپنے لئے ناگزیر سمجھتی ہیں اور انفرادی حیثیت سے اپنی غیر جانبداری کو قایم نہیں رکھ سکتیں — ایران، افغانستان، مصر، انڈونیشیا، برما اور مشرق وسطیٰ کی بعض حکومتوں کو آسانی نیوٹرل رہنے کی طرف مایل کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بھی جنگ کی مصیبت جھیلنے کا اہل نہیں ہے اور اگر ہندوستان و پاکستان کی طرف سے مشترکہ طور پر اس تحریک کو اُٹھایا گیا تو وہ نہایت خوشی سے اس کو قبول کر لیں گے اور اس طرح ایک نیوٹرل بلاک (انڈونیشیا سے لیکر مصر تک) بن جائے گا وہ کوئی ایسی معمولی چیز نہ ہوگا جس کا اثر بین الاقوامی سیاست پر نہ پڑے اور روس یا امریکہ دنیا کے صلح و امن کے مسئلہ پر جنگ کے علاوہ کسی اور نقطۂ نظر سے غور کرنے پر مجبور نہ ہوں۔ یہ تو روس و امریکہ دونوں کا دعویٰ بھی ہے کہ وہ دنیا میں امن و سکون چاہتے ہیں لیکن جس راستہ سے اس منزل تک پہونچنا چاہتے ہیں وہ سخت گمراہ کن ہے۔

دُنیا میں کبھی جنگ سے امن حاصل نہیں کیا گیا اور نہ آئندہ اس کا امکان ہے، اس کے حصول کی صرف ایک ہی صورت ہے، اور وہ یہ کہ حکومت کی بنیاد اخلاقی اقدار قایم ہو اور اس کی مثال اگر کہیں قایم کی جا سکتی ہے تو ہندوستان و پاکستان ہی میں۔ کیونکہ مہاتما گاندھی کے سامنے بھی حکومت کا تصور یہی تھا اور تعلیماتِ اسلام کا نصب العین بھی یہی ہے، لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہندوستان صحیح معنے میں پورے خلوص کے ساتھ اپنے غیر مذہبی ہونے کا ثبوت دے اور پاکستان اس انسانی مساوات و رواداری سے کام لے، جو ہمیشہ اسلام کا طرۂ امتیاز رہی ہے۔

لاوا

غبار آلود و بے نزہت ہے صبحِ انقلاب اب تک
نئے سورج افق کی گود میں ہیں محوِ خواب اب تک

جہاں پر صرصر اور مرگ کی فرمانروائی ہے
مشیت کو یقیناً زلزلوں کی یاد آئی ہے،

رہیں گے مے کشوں کے منتظر ویران میخانے
ابھی ہیں نامکمل آتش و آہن کے افسانے

ابھی کلیوں کی لاشوں پہ خزاں کو رقص کرنا ہے
ابھی کچھ اور عالمگیر ظلمت کو نکھرنا ہے

زمیں پر ٹوٹ کر گرنا ہے لاکھوں آسمانوں کو
بھٹکنا ہے خرد کی وادیوں میں کاروانوں کو،

ہزاروں قافلوں کو رہزنوں کی نذر ہونا ہے
عروسِ زندگی کو اپنی تنہائی پہ رونا ہے،

رہیں گی آدمی کے پاؤں میں سونے کی زنجیریں
دکھاتا ہے زمانہ مجھ کو آتش رنگ تصویریں

کہیں روٹی کے لالے ہیں، کہیں زریں دوشالے ہیں
ابھی سرمایہ و محنت کے فتنے بڑھنے والے ہیں

تن آساں صوفیوں کو خانقاہوں سے نکلنا ہے
فرشتوں کو ابھی انسان کے سانچے میں ڈھلنا ہے

صنم زاروں میں آتا ہے ابھی کتنے رسولوں کو،
نگارِ عطر و گل کا خون پینا ہے بگولوں کو،

فلک پر خودکشی کر لی ہے کتنے مہ پاروں نے
کئے شیطاں کو سجدے کس قدر یزداں شکاروں نے

خدا جانے کب آجائے تباہی نوعِ انساں کی
کہ اب گرداب میں ہیں کشتیاں احساس و عرفاں کی

شکستہ ہو گئے ہیں عصمت و ایماں کے آئینے،
جلایا ہے چمن کو خود نسیم صبحگاہی نے،

بغاوت کے نحیر آفریں شعلے بھڑکتے ہیں،
کہ مزدوروں کے آنسو تاجِ گوہر میں چمکتے ہیں

جو بھر دیتا ہے وحشت ناک طوفاں آبگینے میں
وہ لاوا کھولتا ہے مادرِ گیتی کے سینے میں،

غریبوں کے لہو سے قصرِ شاہی جگمگائے گا
حریمِ ابر و مل بربادیوں کے گیت گائے گا،

دھندلکے روشنی کے آستاں پر سر جھکائینگے
فضا میں سُرخ سیلابوں کے پرچم لہلہائینگے!!

وحشت کلکتوی :-

سوزِ غم میں نہیں پروانہ ہی قایل میرا
شمع بھی دیکھتی ہے منہ سرِ محفل میرا

نہ اثر کو مرے پایا نہ غرض کو سمجھے
طرز اُڑاتے رہے گلشن میں عنادل میرا

قعرِ دریا سے تو نکلتا ہوں مگر ڈرتا ہوں
ڈوب جائے نہ سفینہ لبِ ساحل میرا

زندگانی طمعِ خام میں گزری ساری
فکرِ حاصل کے سوا کچھ نہیں حاصل میرا

رات اُس نے جو نظر مجھ سے چرائی وحشت
لگیا خاک میں امید بھرا دل میرا

مستقبل کے تیور

دہک اُٹھے یہ سکوں زارِ آب و گل نہ شتاب
لرز رہے ہیں پھر اندیشۂ تباہی سے
یہ سنگ و خشتِ حوادث کی ضربتِ کاری!
اگر یہی ہے فضا ارتقا زمانے کا،
جواں ہے حوصلۂ ریخت و شکست و برید
نظر میں ہے متواتر تباہیوں کی نمود،
لپکتے شعلوں کا ہے نام دوسرا سائنس
فلک کے انجم رنگیں شرر ہیں گلخن کے
حیاتِ دہر سکوں اپنا کھو رہی ہے پھر
کچھ اتنی تیز عناصر کی آگ ہے اسوقت
شرابخانوں پہ یہ کیسی بجلیاں برسیں
حیات فارغِ فردانہ سرخوشِ امروز
گزشتہ جنگ کے آثار ہیں ابھی باقی
مکانِ صلح کی تعمیر نو کرے کوئی

یہ شعلہ ریز تلاطم، یہ آتشیں سیلاب
وہ بزم حسن ہو یا ہو نشاط گاہِ شباب
ہیں پاش پاش زمیں پر مغنیوں کے رباب
خبر نہیں کہ مشیت کا فیصلا ہے کیا!
ہر اک زباں پہ ہے پھر "انقلاب زندہ باد"
یہ قید وہ ہے کہ جس کی نہیں کوئی میعاد
جہاں عدم کے مرادف ہے شوکتِ ایجاد
چمن کی اوس ہے، شعلہ سرشت و برق نہاد
محاذِ جنگ کی تعمیر ہو رہی ہے پھر،
دہک اُٹھے یم و کہسار و دشت و وادی و باغ
کہ جل اُٹھے قدح و ساغر و سبو و ایاغ،
کہ ایک لحظہ نہیں ہے کشاکشوں سے فراغ
لرز رہے ہیں ستاروں کے زرد زرد چراغ
جہان والوں کو پیغام امن دے کوئی

فضا ابن فیضی

محمود ایاز بنگلوری :-

مجھے جن کے دید کی آس تھی وہ ملے تو راہ میں یوں ملے
یہ خبر بھی ہے، ترا سنگ در جنہیں دو جہاں سے عزیز تھا
مری حیات کو اذنِ جنوں تو بخش دیا
نشاطِ زیست کے دھوکوں پر آنکھ بھر آئی
ترا خیال نہیں تیرا غم نہیں لیکن،
دل کو ابھی شعورِ نشاط و الم نہ تھا
ترے الم میں زمانے کا درد پنہاں ہے

میں نظر اُٹھا کے تڑپ گیا وہ نظر جھکا کے نکل گئے
وہی اہلِ درد کے کارواں تری رہگذر سے نکل گئے
ترا پتہ بھی کہیں تیری جلوہ گاہ تو دے
کہا پہونچ کے تمہارے کرم کی یاد آئی
بچھڑ کے تجھ سے ہمیں زندگی نہ راس آئی
ورنہ ترے فراق کا عالم بھی کم نہ تھا
تجھے بھلاؤں تو دنیا کو بھولنا ہوگا

نیر اکبر آبادی :-

جب تک احساسِ خلش تھا مرے دل میں نیر
کوئی کانٹا چمنِ دہر میں بیکار نہ تھا

صحرا کی وسعتوں میں بھی بہلا نہ میرا جی
اب میں یہ کیا کہوں کہ پریشان گھر میں تھا

خموش ہو گیا نیر اجل سے کیا کہتا
سُنی وہ بات کہ جس کا کوئی جواب نہ تھا

اُس نے یوں دیکھا مجھے، گویا کہ دیکھا ہی نہیں
پھر بھی مجھ تک اک پیام ناتمام آ ہی گیا

پسینہ پھولوں کو نیر چمن میں آتا ہے
نگاہ بھر کے جو کانٹوں کو دیکھتا ہوں میں

مری آنکھوں میں آنسو آ گئے تم درگزر کر دو
قسم لے لو کہ میں واقف نہ تھا آدابِ محفل سے

کیا کیا اُٹھائے ہیں خلشِ خار کے مزے
نیر خزاں کو بھول نہ جانا بہار میں

ڈر تھا یہی کہ ہو نہ جائے ضبط جنوں میں منتقل
خیر ہوئی کہ آپ نے ہنس کے مجھے رُلا دیا

جنابِ یوسف تھے پاکدامن۔ رہا مگر ہو کے چاک دامن
سُنی ہے جس دن سے یہ کہانی میں اپنا دامن بچا رہا ہوں

کروں گا شیب میں انجامِ عشق پر بھی نظر
ابھی شباب ہے فرصت مجھے بہت کم ہے

مہر اکبر آبادی :-

ہیں راہِ محبت میں اب تو اندازِ جنوں ہر گام نئے
غم میں بھی مسرت کے پہلو پاتا ہے دلِ ناکام نئے

اب اسکو تلون کہہ لیجے۔ یا لطفِ مسلسل کہہ لیجے
اُٹھی ہیں نگاہیں حُسن کی جب اُٹھی ہیں لئے پیغام نئے

اِک وہ بھی زمانہ آتا ہے جب غم کی ضرورت ہوتی ہے
جب دل کو وفا کے بدلے میں کچھ ملتے ہیں انعام نئے

پھر میری ہی جانب ہے نگراں، وہ اُن کی تبسم ریز نظر
شاید کہ تراشے جائیں گے کچھ اور ابھی الزام نئے

خوشی غم کے تلاطم میں کہاں معلوم ہوتی ہے
ہنسی آتی ہے لب پر اور فغاں معلوم ہوتی ہے

مرے افسانۂ غم کی ذرا وسعت کوئی دیکھے
جو سنتا ہے اُسی کی داستاں معلوم ہوتی ہے

وہ کھائے ہیں سرِ منزل فریبِ زندگی میں نے
کہ اب منزل بھی گردِ کارواں معلوم ہوتی ہے

محبت میں نہ جانے مہر یہ ہے کون سی منزل
جہاں اُن کی وفا بھی کچھ گراں معلوم ہوتی ہے

مطبوعات موصولہ

انیس و شیکسپیر یہ کتاب انگریزی زبان میں لکھی گئی ہے اور اس کا موضوع انیس و شیکسپیر کا تقابلی مطالعہ ہے۔ فاضل مصنف سید غلام امام ایڈووکیٹ لکھنؤ نے پہلے انیس اور شیکسپیر کے حالات و سوانح تفصیل کے ساتھ درج کئے ہیں اور اس کے بعد دونوں کا تقابلی مطالعہ کیا ہے جو اس کتاب کا نہایت اہم حصہ ہے۔

بظاہر یہ بات بہت عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ شیکسپیر اور انیس کا ذکر ساتھ ساتھ کیا جائے کیونکہ دونوں کا موضوع سخن ایک دوسرے سے بالکل جدا تھا، لیکن حقیقی شاعروں کے کلام میں یکسانیت کے پہلو ہم کو کہیں نہ کہیں مل ہی جاتے ہیں اور یہ کہنا غالباً غلط نہ ہوگا کہ فاضل مصنف نے بڑی محنت و کاوش سے اس "قدر مشترک" کو پیش کیا ہے۔

انسان اپنے جذبات کے لحاظ سے ہر جگہ یکساں ہے، لیکن ان کے اظہار کے طریقے مختلف ہوا کرتے ہیں جو زیادہ تر جغرافیہ، آب و ہوا، ماحول، روایات اور ثقافت کے اختلاف کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چہ جائیکہ شیکسپیر اور انیس جن میں یہ فرق شرق و غرب کا فرق ہے لیکن ان دونوں شاعروں کے کلام میں بھی بعض جگہ نہ صرف طریق ادا و تعبیر شاعرانہ بلکہ تشبیہات و استعارات میں بھی اتنی مماثلت پائی جاتی ہے کہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس کتاب کے مصنف نے اپنی زندگی کے کتنے سال اس جستجو میں صرف کئے ہوں گے اور پھر ان اقتباسات کو سلیقہ کے ساتھ پیش کرنے میں انھیں کتنی کاوش سے کام لینا پڑا ہوگا۔

انیس پر اس سے قبل بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن موضوع کی ندرت کے لحاظ سے یہ غالباً بالکل پہلی کتاب ہے، جو انگریزی زبان ہی میں لکھی جا سکتی تھی۔

اس میں انیس کے مرثیوں کے بند اُردو ٹائپ میں چھاپے گئے ہیں اس لئے وہ لوگ جو انگریزی نہیں جانتے، وہ بھی اس سے فایدہ اُٹھا سکتے ہیں۔

شیکسپیر اور انیس کی تصاویر کے علاوہ اور بھی متعدد تصاویر دی گئی ہیں جو موضوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

یہ کتاب ۳۴۲ صفحات کو محیط ہے۔ نہایت اہتمام کے ساتھ مجلد شایع کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپیہ ہے اور الناظر بک ایجنسی سے جو اس کی سول ایجنٹ ہے مل سکتی ہے۔